Materialien zur Kunde des Buddhismus

herausgegeben von

Dr. M. WALLESER, Prof. a. d. Univ. Heidelberg

10. Heft

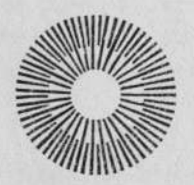
Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule

Versuch einer genetischen Darstellung

von

Dr. JIRYO MASUDA

Professor für Indologie an der Busan Daigaku, Tokyo; Dozent für alt-indische Geschichte und Kultur an der *Post-Graduate*-Abteilung der Universität Calcutta



Heidelberg 1926

In Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig.

Einleitung.

Entstehung des Buddhismus in Indien und seine Verbreitung nach den Grenzländern.

Zweitausendfünfhundert Jahre sind vergangen, seit der Buddhismus in Indien, in einem Reiche der Śākya-Stämme, entstand. Gautama, der Buddha, war sein Begründer. So lange er lebte, blieb seine Lehre auf einige Feudalkönigreiche des östlichen Gangestales beschränkt: die Reiche von Magadha, Vaiśālī, Kośala und der Śākyas, ein Gebiet, welches an Umfang etwa dem heutigen Preussen entspricht. Erst mit dem Erstarken des Reiches von Magadha, das unter der Regierung Aśokas, des «buddhistischen Königs» (3. Jahrhundert v. Chr.), seine Herrschaft fast über ganz Indien ausdehnte, verbreitete sich der Buddhismus über das neugegründete Reich. Seine Spuren finden sich noch heute in den Felsen- und Säulenedikten des Aśoka. Gleichzeitig hört der Buddhismus auf, sich auf das indische Reich zu beschränken: er wird Weltreligion. Nach zuverlässigen Quellen wurden damals buddhistische Missionare nach allen Richtungen, weit über die Grenzen des Aśoka-Reiches, ausgesandt. Der Buddhismus fand seinen Weg nach Laṅkā, dem heutigen Ceylon, und nach den Grenzländern — Gandhāra, Kaschmir usw. — im Nordwesten Indiens, und von hier wiederum in deren Nachbarländer[1]). Wir haben Gründe, anzunehmen, dass das griechisch-baktrische Reich und die tatarischen Reiche bereits im ersten oder zweiten Jahrhundert v. Chr. viele Anhänger des Buddhismus unter ihren Untertanen zählten[2]). Von diesen Ländern aus breitete sich

[1] Cf. Vincent A. Smith: «Aśoka, the Buddhist emperor of India», Oxford, 1909, p. 41 ff.

[2] Der Dialog zwischen dem König Milinda und Nāgasena, einem buddhistischen Bhikṣu, und die Bekehrung des ersteren ist ein bekannter und höchst interessanter Gegenstand der buddhistischen Literatur. Milinda ist der indische Name des griechischen Königs von Baktrien, der im Griechischen Menandros heisst. Er herrschte in Baktrien von 125—95 v. Chr. (Winternitz: Gesch. ind. Lit. II, p. 140.)

die buddhistische Mission und die heiligen Schriften endlich nach China aus und begründeten die Frühperiode des chinesischen Buddhismus[3]). Die Sicherung der zentralasiatischen Handelsstrassen in Turkestan im 2. Jahrhundert n. Chr.[4]) erleichterte den Verkehr zwischen den Völkern Chinas, der westlichen Länder und Indiens.

Die Verkehrswege zwischen den westlichen Ländern und China im Dienste der buddhistischen Mission.

Auf diesen Strassen zogen die Scharen der indischen Missionare nach China, um die Lehre des Buddhismus hinauszutragen, und chinesische Pilger zogen, die sandige Wüste durchwandernd und steile Berge ersteigend, nach Indien, um die heiligen Schriften an den Orten ihres Ursprunges zu finden. Auch die Eröffnung des Seeweges, die wahrscheinlich nicht sehr viel später als die des

Der Buddhismus wurde in Khotan 125 v. Chr. eingeführt. Der König des westlichen Yarkand wurde i. J. 122 v. Chr. bekehrt. (Arthur Lloyd: The creed of half Japan, p. 45, Anm. 1.)

Die Yüe'-chis, welche das griechisch-baktrische Reich i. J. 120 v. Chr. eroberten (Yule: Catay, p. 36), nahmen den Buddhismus bald nach der Eroberung und vor ihrem Einfall nach Indien unter dem mächtigen Herrscher Kadphises II. an.

Wir besitzen demnach genügende Zeugnisse für die Annahme, dass die westlichen und nordwestlichen Grenznachbarn Indiens den Buddhismus bereits im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. angenommen haben.

[3] Die chinesischen Annalen scheinen die Berichte über die Einführung des Buddhismus in der frühen Periode ganz aus den Augen verloren zu haben. Die offizielle Einführung soll nach ihnen erst i. J. 67 n. Chr. erfolgt sein, als Kāśyapa-mātaṅga und Dharmarakṣa in Lo'-yang, der Hauptstadt der späteren Han-Dynastie, mit einem Sūtra von 42 Abschnitten ankamen und es ins Chinesische übersetzten (cf. K'ai-yüan-lu', Fasc. 1, T. E. XXXVIII, 4, 1 b ff. usw.). Die Berichte im 'Fo-tsu-t'ung-chi, Fasc. 34 und 35 (T. E. XXXV, 9, p. 45—47), Li'-tai-san-pao-'chi, Fasc. 1 (T. E. XXXV, 6, p. 10 a, 14 a) usw. geben uns die Ueberzeugung von einer viel früheren Einführung des Buddhismus, wenn wir auch von diesen Berichten keine historische Treue erwarten dürfen. China war bereits unter dem kriegerischen Kaiser Wu-ti im 1. oder 2. Jahrhundert v. Chr. in politische Beziehungen zu den Völkern Chinesisch-Turkestans und des Pamir-Plateaus getreten (Cf. Yule: Cathay, p. 35). Wie ich bereits an anderer Stelle ausgeführt habe, haben wir Grund zu der Annahme, dass diese Nationen in jener Zeit zum Buddhismus übertraten. Es ist damit anzunehmen, dass die Chinesen, oder wenigstens diejenigen von ihnen, die mit diesen Nationen in Berührung kamen, den Buddhismus durch sie bereits vor der offiziellen Einführung kennen lernten.

[4] Cf. Yule: Cathay, p. 51.

Landweges erfolgte, wurde von den Buddhisten Chinas sowohl wie Indiens diesem frommen Zwecke dienstbar gemacht[5]). Durch diese Pilger wurde auch China die grosse indisch-buddhistische Literatur übermittelt und erstmalig in die chinesische Sprache übersetzt. So wurde durch die mühevolle, fromme Arbeit vieler Gläubiger eine Religion, die ein Śākya-Fürst in der Einsamkeit des Nairañjanatales gefunden hatte, zur Quelle des Trostes für alle Völker des Ostens.

Verbreitung des Buddhismus über ganz Asien.

Hochstehende Kulturen oder Zivilisationen bleiben selten auf die Gebiete ihres Ursprungs beschränkt, der geringste Anstoss genügt, sie auf weniger kultivierte oder zivilisierte Gebiete übergreifen zu lassen: wieviel mehr aber erst trägt eine neugegründete oder erst kürzlich ausgebreitete Religion diesen Trieb zur Expansion in sich: denn ihr ist der Drang nach Werbung neuer Gläubiger schon in ihrem Ursprung eingelegt. Nachdem der Buddhismus in China festen Fuss gefasst hatte, fand er allmählich auch seinen Weg nach Korea (372 n. Chr.)[6]), Japan (552 n. Chr.) und Tibet (632 n. Chr.) einerseits, nach Siam (639 n. Chr.), Burma, Java, Sumatra und den Südseeinseln (im vierten Jahrhundert) andererseits, indem er entweder direkt von Indien oder von den dem Buddhismus neu gewonnenen Ländern sich ausbreitete. So drang seine Lehre nach und nach über ganz Asien, von Ceylon bis in die Mongolei, vom mächtigen Hochland von Pamir bis zum Inselreiche Japan.

Anpassungsfähigkeit des Buddhismus.

Eine der charakteristischsten Eigenschaften des Buddhismus ist seine erstaunlich grosse Anpassungsfähigkeit. Nachdem er von den verschiedenen Ländern rezipiert worden war, hat er dort jene bedeutenden Wandlungen durchgemacht, wie sie die Kultur, der Grad

[5] Der erste buddhistische Pilger, der diesen Seeweg benutzte, scheint 'Fa-hsien gewesen zu sein, welcher i. J. 413 n. Chr. von Ceylon über Java nach Indien zurückkehrte. Cf. K'ai-yüan-lu', Fasc. 3 (T. E. XXXVIII, 4, p. 26 b ff.); 'Fa-hsien-chwang (T. E. XXXV, 6, p. 8 a u. b; Beal Si-yu-ki, Introd. p. LXXX f.). Für den Seeweg vgl. A. Herrmann: Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 n. Chr. (Veröff. d. Forsch. Inst. f. vergl. Rel. Gesch., Leipzig, Nr. 7, p. 6 ff.; Nr. 5, p. 160 ff.)

[6] Die folgenden Daten sind der chronologischen Tafel in A. Grünwedels «Buddhist Art in India, tr. by A. C. Gibson, revised and enlarged by J. Burgess», London 1901, p. 4 ff. entnommen.

der Zivilisation und die Geistesrichtung der Einwohner eines jeden Landes, sowie die geographischen und klimatischen Verhältnisse bedingten, so, dass er sich schliesslich völlig anpasste und zur Nationalreligion eines jeden dieser Völker werden konnte. Besonders deutlich zeigten sich diese Wandlungen in China und Japan, deren geistig hochentwickelte Völker ausgeprägte Kulturen von beträchtlichem Alter besassen.

Mannigfaltigkeit der Phasen des Buddhismus: seine heiligen Schriften.

Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass auch der Buddhismus in seinem Ursprungslande selbst, in Indien, grossen Wandlungen unterworfen war. Die Gesetze der historischen Evolution finden sich bereits in der Entwicklung des Buddhismus in Indien selbst bestätigt. Die unverkennbaren Zeugnisse in der buddhistischen Literatur selbst sowie verschiedene chinesische Reiseberichte über Indien geben ein deutliches Bild von dem Vorhandensein verschiedener buddhistischer Schulen, deren Ansichten in den verschiedenen Perioden weit auseinander gingen [7]. So ist es natürlich, dass wir verschiedene Erscheinungsformen des Buddhismus überhaupt, ausserdem aber lokale Formen in jedem einzelnen Lande vorfinden, und wir brauchen nicht über den grossen Reichtum der buddhistischen Literatur zu erstaunen, die in verschiedenen Sprachen neben dem ursprünglichen Päli und Sanskrit abgefasst ist. Die Sprachen, welche die ausgedehnteste Literatur besitzen, sind gegenwärtig das Chinesische und das Tibetische [8]. China besass bereits im Jahre 972, als das Tripiṭaka, eine Sammlung buddhistischer Werke, zum ersten Male von den Holzstöcken gedruckt wurde, mehr als 5000 Faszikeln der kanonisierten buddhistischen Schriften [9]. Diese Schriften be-

[7] Cf. Kath. v., Sam. bh. u. c., S. d. s., die Berichte von 'Fa-hsien, Hsüan-chwang, I-ching usw.

[8] Cf. Catal. of the Chinese Tripiṭaka by Nanjio, London 1883; Catalogue of *Ta-jih-pên-hsü-ts'ang-ching,* transliterated by Daitar Saeki, 1915; Beckh, Verzeichnis der tibet. Handschriften d. Kgl. Bibl. zu Berlin, 1. Abt., Berlin 1914; P. Cordier, Catalogue du fonds tibétain de la bibl. nationale, 2e et 3e partie, Paris 1909, 1915; L. Feer, Analyse du Kandjour et du Tandjour (Annales du Musée Guimet, t. 2, p. 131 ff., Paris 1881); G. Schulemann, Die Geschichte der Dalailamas, p. 53; D. H. Hackmann, Der Buddhismus, II. Teil, p. 69 ff., usw.

[9] Cf. *'Fo-tsu-li'-tai-t'ung-tsai*, Fasc. 26 (T. E. XXXV, 11, p. 1b), wo es heisst, dass die gesamten buddhistischen Texte oder das Tripiṭaka zum ersten Male i. J. 972 n. Chr. unter dem Kaiser T'ai-tsu aus der Sung-Dynastie von

ziffern sich heute auf mehr als 1916 Werke in 8534 Faszikeln [10]. Angesichts der Mannigfaltigkeit der Formen und des grossen Ausmasses der Literatur sind Untersuchungen über den Buddhismus und systematische Erörterungen über ihn durchaus kein leichtes Unternehmen. Der Buddhismus, den Europa im allgemeinen kennt, ist hauptsächlich der in Ceylon durch die Päli-Literatur überlieferte, d. h. eine frühe Phase des Buddhismus. Wir dürfen nicht vergessen, dass der in Indien nach seinem Uebergreifen auf Ceylon entwickelte Buddhismus sowie auch der in China und Japan entwickelte noch nicht eigentlich wissenschaftlich untersucht und dem Westen noch nicht in angemessener Form dargestellt worden sind. Die vorliegende Arbeit ist ein bescheidener Versuch, eine Phase des fortgeschrittenen Buddhismus, nämlich das Yogācāra-System, in seiner genetischen Entwicklung unter Benutzung der verschiedenen Quellen zur Darstellung zu bringen.

130 000 Holzstöcken gedruckt wurden. Der Katalog des Tripiṭaka ging jedoch leider verloren. Die Zahl der Bände der damals gedruckten Werke soll sich auf 5048 belaufen. Cf. den 28. Katalog in der Liste der Kataloge des Tripiṭaka, enthalten in dem Katalog der K. E. S. (Text in chinesischer Sprache).

[10] Diese Ziffern bezeichnen die Zahl der Werke und Faszikel der Tokio-Ausgabe (1880—1885). Die Zahl der Werke und Faszikel der Kyoto-Ausgabe (1902—1905) zusammen mit der Ergänzungsausgabe (1905—1912) beläuft sich auf 3386 und 14140).

I. Abschnitt.

Die philosophischen Grundlagen des ursprünglichen Buddhismus.

Ausgangspunkt.

Gleich einigen andern philosophischen Systemen seiner Zeit geht der ursprüngliche Buddhismus von der Ansicht aus, dass das Leben von Leiden erfüllt ist. Nichts in dieser Welt ist beständig, weil alles der Veränderung und der Zerstörung unterworfen ist. Es gibt keine ewige Seligkeit für lebende Wesen, weil sie nach dem Gesetz der Kausalität mit Notwendigkeit entstehen und wieder vergehen müssen. Das Leben befindet sich in beständigem Fliessen; von Schmerz und Kummer erfüllt, wendet es sich von einem Zustand zum andern hin. Täuschung ist es von einem lebenden Wesen, an 1. das Bestehen der Ewigkeit, 2. Glückseligkeit und 3. an die Wesenhaftigkeit der Gestaltungen (saṃskāra) und Erscheinungen (dharma) zu glauben[11]. — Solcher Art war das Werturteil beschaffen, das

[11] 1. Veränderlichkeit (anicca), 2. Leiden (dukkha) und 3. Wesenlosigkeit (anattā) sind die drei Merkmale (tīṇi lakkhaṇāni) der Erscheinungen (dhammā) und Gestaltungen (saṅkhārā) in der Pāli-Literatur. (Cf. Dh. XX, v. 277—279; A. n. I, 15; III, 134 usw.) In der südlichen Ueberlieferung werden sie nicht geradezu als Täuschungen bezeichnet, aber in der nördlichen Ueberlieferung werden sie in der Tat Täuschungen genannt. Z. B. heisst es im Abh. k., Kap. VI (T. E. XXII, 10, p. 76—77), dass die Buddhisten nach Erlangung der Stille des Geistes (śamatha) die vier Arten der abstrakten Meditation (catvāri smṛtyupasthānāni) üben sollen. Bei diesen vier Arten der Meditation gibt es wiederum zwei verschiedene Arten, nämlich allgemeine und besondere (wörtl: allgemeines Merkmal und eigenes Merkmal). Die allgemeine Meditation lautet: «Alle saṃskāras sind ihrem Wesen nach 1. *anitya*, alle sāsrava-(dharmas) sind ihrem Wesen nach 2. *duḥkha*, alle dharmas sind ihrem Wesen nach 3. *śūnya* und 4. *anātman*. Dies sind die allgemeinen Merkmale.» Die Gegenstände der besonderen Meditation sind verschieden von denen der allgmeinen Meditation. Sie sind 1. kāya (Körper), 2. vedanā (Empfindung), 3. citta (Geist) und 4. dharma (die Gegenstände ausser den drei vorhergehenden). Die Buddhisten sollen über-

der Begründer des Buddhismus für diese Welt, wie sie wirklich besteht, hatte, und diese Einstellung legte den Grund zu seiner gesamten Lebensphilosophie.

Buddhas Bussübungen und seine Erkenntnis der Wahrheiten.

Nun folgt aus ihr mit Notwendigkeit die Frage: Wie kommt dieses Leben voller Leiden zur Entstehung? Wie kann es uns gelingen, uns von diesem Leiden frei zu machen? Gibt es einen Weg zu der ewigen Seligkeit oder zum Nirvāṇa? Diese schwere Frage war es, die Gautama, den Erbprinzen eines Feudalreiches, zwang, auf alle weltlichen Güter Verzicht zu leisten und ein dürftiger Asket zu werden, der nach dem ewigen Heile suchte. Dieses Rätsel des Lebens brachte ihn dazu, sich die damals üblichen schweren Bussübungen aufzulegen, unter der Leitung einiger brahmanischer Lehrer, um Rettung aus dem Elend dieser Welt zu gewinnen. Vergebens aber war es, dass er sechs Jahre als Büsser in der Einsamkeit des Urwaldes zubrachte, nur eine einzige Mahlzeit am Tage geniessend, geplagt von den Unbilden der Natur, von der Hitze versengt, vom strömenden Regen gepeitscht. Dem Tode durch physische Erschöpfung nahe, erkannte er, dass Selbstkasteiung nicht der Weg sei, sich vom Leiden zu befreien. Gautama, der dies erkannt hatte, badete im Nairañjana und nahm wieder gewöhnliche Nahrung zu sich. Dann begann er mit Leidenschaft ein Leben der Kontemplation unter einem Baume bei dem heutigen Buddhagayā. Dort sass er sieben Wochen lang im Kampfe mit allen Arten geistiger Anfechtungen. Es war in der Morgendämmerung eines Vaiśākha(April-Mai)-Tages, dass er endlich triumphierte, die Wahrheit fand und zum Buddha, dem Erleuchteten, wurde.

Die wichtigsten Lehren Buddhas.

Die entscheidenden Wahrheiten, welche Buddha in Gayā fand, scheinen 1. die vier edlen Wahrheiten (catvāryāryasatyāni[12]), 2. die

dies vier beziehungsweise als Unreinheit *(aśuddhi)*, Leiden *(duḥkha)*, Vergänglichkeit *(anitya)* und Wesenlosigkeit *(anātman)* meditieren. Durch diese Arten der Meditation sind sie imstande, sich von den vier obengenannten «*Täuschungen*» zu befreien.

Hier ist zu bemerken, dass den drei Merkmalen in der südlichen Ueberlieferung vier in der nördlichen Ueberlieferung entsprechen, cf. Th. Stcherbatsky: The central conception of Buddhism, p. 25.

[12] Es sei dem Autor gestattet, hier die Sanskritformen an Stelle der Pāli-

Theorie der abhängigen Entstehung (dvādaśāṅga-pratītya-samutpāda) und 3. der achtfache edle Pfad (āryāṣṭāṅga-mārga) zu sein. Diejenige dieser Wahrheiten, welche von philosophischer Bedeutung ist, ist die zweite, d. h. die Theorie der abhängigen Entstehung, welche den zentralen Gedanken der Lebensphilosophie Buddhas ausmacht, und die auch, wie später gezeigt werden wird, die Grundlagen für die Weiterentwicklung in der Philosophie Nāgārjunas[13], der Yogācāra-Philosophie usw. bildet. Wir befassen uns daher hier nur mit dieser Kausaltheorie.

Die Theorie der abhängigen Entstehung in der Reihenfolge ihrer Entdeckung.

Der Gang der Entdeckung dieser Wahrheit ist nicht ohne Interesse. Buddha ging aus von der Frage nach der unmittelbaren Bedingung von Zerfall und Tod (*1, jarā-maraṇa*) aller Lebewesen. Dies waren für ihn die nicht zu bezweifelnden Grundtatsachen, allerdings nicht in erkenntnistheoretischer Weise, wie Descartes das *cogito ergo sum* als unbezweifelbare Grundtatsache zum Ausgangspunkt seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung machte. Von dieser Tatsache ausgehend fand Buddha, dass Zerfall und Tod durch die Geburt (*2, jāti*) bedingt sind. Wodurch wird aber die Geburt bedingt? Sie ist, so meinte Buddha, die Folge einer „Anhäufung von Handlungen" (karman), deren Kraft ein Wesen in einen andern Existenzzustand (*3, bhava*) zu versetzen vermag[14]. Was geht nun

---

formen zu gebrauchen, obgleich es sich um den ursprünglichen Buddhismus handelt, um die Einheitlichkeit mit den späteren Teilen durchzuführen, welche die Mahāyānalehren behandeln, deren Texte in Sanskrit abgefasst sind oder waren.

[13] Untersucht man die Philosophie Nāgārjunas, so findet man, dass sie auf zwei Prinzipien aufgebaut ist: 1. der Theorie der abhängigen Entstehung und 2. dem Prinzip der Wesenlosigkeit des eigenen Ich (anātman). Das Grundprinzip der Yogācāra-Philosophie, der ideengeschichtlichen Nachfolgerin des Systems von Nāgārjuna, die Ālaya-Verursachungstheorie, ist ebenfalls eng mit der Theorie der abhängigen Entstehung verknüpft. Cf. Abschnitt II und III.

[14] Die folgende Darstellung beruht hauptsächlich auf dem Abh. k. ,Kap. 3 (T. E. XXII, 10, p. 16 b), einem Werk des Vasubandhu, dessen Lebenszeit etwa ins 5. Jahrhundert n. Chr. anzusetzen sein dürfte. Man könnte die Autorität dieses Werkes für den ursprünglichen Buddhismus wegen seiner verhältnismässig späten Abfassungszeit in Zweifel ziehen, jedoch ist dieser Zweifel nicht ganz zutreffend, weil «it is professedly only a systematical exposition of a much earlier work, — the *Abhidharma-vibhāṣā çāstra*, which, in its turn, is but a commentary on the *abhidharma* of the Sarvāstivādin school». (Th. Stcherbatsky: The central

aber diesem voraus? So fragte er ein viertes Mal und fand die Antwort, dass es verursacht sei durch das Verfolgen (oder Nachlaufen[15] (*4, upādāna*) von Begehrungen (materiellen und sexuellen). Diesen Begehrungen (*5, tṛṣṇā*), fand er, liegt Empfindung (*6, vedanā*) zugrunde, und der Empfindung wiederum Berührung (*7, sparśa*). Bei diesem Faktum der Berührung blieb Buddha jedoch in seiner Untersuchung nicht stehen, sondern fuhr fort, teils auf physio-psychologischem, teils auf metaphysischem Wege nach der letzten Ursache zu forschen. Was geht der Berührung voraus? Berührung entsteht aus dem Zusammentreffen von Sinnesorgan, Objekt und Bewusstsein. Daher muss die Ursache der Berührung in den sechs Sinnesorganen (*8, ṣaḍāyatana*) erblickt werden. Nach dem Abhidharmakośa-śāstra wird dieser Zustand der letzte Embryonalzustand im Mutterschosse[16] genannt. Welcher Zustand geht aber diesem voraus? Man nennt ihn mit technischer Bezeichnung «Name-Gestalt» (9) (*8, nāma-rūpa*) und bezeichnet damit einen zusammengesetzten Organismus in den vier ersten Zuständen. Die Bedingung dieses zusammengesetzten Organismus wurde von Buddha «Bewusstsein» (*10, vijñāna*) genannt. Es ist aber fraglich, ob dieses Bewusstsein in der üblichen Bedeutung gemeint sei. Nach der oben genannten Autorität bedeutet es vielmehr die fünf Elemente (pañca skandhā) in dem Augenblick, wo sie sich im Mutterschosse vereinigen[17].

---

conception of Buddhism, p. 1—2 (Takakusu: On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins).

Es bestehen ziemlich grosse Verschiedenheiten zwischen der Sarvāstivāda- und der Theravāda-Literatur in bezug auf die Interpretation der Theorie der abhängigen Entstehung, doch ist es dem Verfasser nicht möglich, auf diese Unterschiede hier im einzelnen einzugehen. Für die Darstellung der Pāli-Ueberlieferung cf. Oldenberg: Buddha, 2. Abschnitt; Rhys Davids: Buddhism, ch. IV.

[15] So lautet die Erklärung im Abh. k. Aber die etymologische Bedeutung des upādāna ist «Ergreifen; Zuneigung.» Cf. de la Vallée Poussin: Théorie des douze causes, p. 26 ff.

[16] Die buddhistische Literatur teilt die Embryonalzustände im Mutterschosse in 5 Arten, nämlich:

1. kalala,
2. arbuda,
3. peśī,
4. ghana,
5. praśākhā.

Cf. Abh. k., Kap. 3 (T. E. XXII, 10, p. 16 b) und Mah. v. p. 190.

[17] Wir besitzen eine äusserst interessante Erörterung über die Beziehung des nāma-rūpa zum vijñāna (viññāṇa) bei Walleser: Phil. Grundl., p. 49 ff. Hierüber zuletzt Keith, Buddhist Philosophy, p. 51 f.

Gibt es nun noch eine vorhergehende Bedingung für dieses Bewusstsein? In dem früheren Kanon der buddhistischen Literatur[18] endet die rückwärtige Untersuchung hier. Es heisst dort: «Weiter als bis hierhin geht es nicht». Aber andere Autoritäten nennen als Bedingung des Bewusstseins die Taten (*11*, *saṃskāra*), d. h. die wirkende Kraft, und als Bedingung der Taten das Nicht-Wissen (*12*, *avidyā*). Dieses sind die Bezeichnungen für die 12 Kausalgrundlagen eines Lebewesens in der Reihenfolge ihrer Entdeckung[19].

Die Theorie der abhängigen Entstehung in der Reihenfolge der Verursachung.

Um die Theorie der abhängigen Entstehung in der Reihenfolge der Verursachung zu rekapitulieren, so ist demnach das Nicht-Wissen (avidyā) die letzte Ursache. Dieses Nicht-Wissen lässt die Taten (saṃskāra) zur Entstehung kommen. Die Taten haben nach indoarischer Anschauung die Kraft, die Lebewesen von einem Existenzzustand zu erlösen und in einen andern überzuführen[19a]. Dieser Glaube entstand gleichzeitig mit dem Seelenwanderungsglauben, der mehrere hundert Jahre v. Chr. auftauchte. Buddha, der doch ein Inder war, hat die Wirksamkeit der Taten postuliert. Durch die Taten entstehen die Geburten. Wie später deutlich gezeigt werden wird, verneinte Buddha, im Gegensatz zu den Philosophen seiner Zeit, die Existenz der Seele. Daher bedeutet Geburt bei ihm die Vereinigung der fünf physischen und psychischen Elemente im Mutterschoss. Den Zustand dieser grundlegenden Elemente im Augenblick ihrer Vereinigung nennt Buddha Bewusstsein (vijñāna). Dieses Bewusstsein entwickelt sich zu einem zusammengesetzten Organismus (nāma-rūpa), aus welchem allmählich das Nervensystem hervorgeht. Dieses Nervensystem entsteht nach Vollendung der vier Embryonalzustände und wird Sechssinnesorgan (ṣaḍ-āyatana) genannt. Durch das Zusammentreffen (sparśa) von Bewusstsein, Sinnesorgan und Sinnesobjekt entsteht die Sinneswahrnehmung. Wir wissen, dass die Sinneswahrnehmung begleitet ist von der Reflexion und der

---

[18] D. n. XIV, 2, 18 (P. T. S. Vol. II, p. 30 ff.).

[19] Es muss hier bemerkt werden, dass das Abh. k. die Theorie der abhängigen Entstehung nicht in der Reihenfolge ihrer Entdeckung, sondern in der der Verursachung darstellt, aber um des leichteren Verständnisses willen habe ich die Darstellung in der Reihenfolge der Entdeckung aus der Pāli-Quelle übernommen.

[19a] Cf. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden, p. 109 f.

Unterscheidung. Diese Unterscheidung ruft die Empfindung (vedanā) hervor. Aus der Empfindung entsteht Abstossung und Anziehung, die ihrerseits die Begehrung (tṛṣṇā) hervorrufen. Aus den Begehrungen erwachsen Wollungen zu ihrer Verwirklichung (upādāna). Diese Wollungen sind die Ursache unseres Verhaltens oder unserer Handlungen. Wie oben gesagt wurde, wird den Handlungen die Kraft zugesprochen, die psychischen Elemente in einen andern Zustand (bhava) überzuführen. So entsteht eine neue Geburt (jāti), der Zerfall und Tod (jarā-maraṇa) folgen. — Dieses scheint, nach den späteren philosophischen Werken, dem sogen. Abhidharma, der von Buddha eingeschlagene Weg des Denkens gewesen zu sein.[20]

Nicht-Wissen und Leidenschaft.

Was ist nun dieses Nicht-Wissen, die letzte Ursache in der Kausaltheorie oder die blinde Vernunft, die Schopenhauers «Willen» zu entsprechen scheint[20a]. Dieses Wort scheint durch Buddha nicht eindeutig definiert worden zu sein und hat nach seinem Tode zu verschiedenen Meinungsstreitigkeiten unter den späteren buddhistischen Denkern geführt[21]. Einige buddhistische Denker erblickten darin eine allgemeine Bezeichnung für alle menschlichen Leidenschaften (kleśa), während andere es für eine besondere Leidenschaft hielten. Selbst unter den letzteren waren die Meinungen noch geteilt: die Sautrāntikas interpretierten das Nicht-Wissen als unreine

---

[20] Die vorhergehende Rekapitulation ist des Verfassers eigene Interpretation auf Grund der Vaibhāṣika-Meinungen, die im Abh. k. dargestellt sind. Diese Autorität enthält ausser den Ansichten der Vaibhāṣikas die eigene Meinung des Verfassers, d. h. Vasubandhus. Für die letztere cf. Kap. 3 (T. E. XXII, 10, p. 18b).

[20a] Man nimmt allgemein an, dass Schopenhauer stark durch indische Gedanken beeinflusst worden sei. Woher stammt sein Grundprinzip, der «Wille»? Diese Frage erscheint sehr ungeklärt. Es ist durchaus möglich, dass Schopenhauer in diesem Punkte überhaupt nicht von Indien beeinflusst ist. Wenn wir jedoch den analogen Begriff im Buddhismus aufsuchen wollen, so muss das «Nicht-Wissen» der dem Wille entsprechende Begriff sein. Ich möchte damit selbstverständlich nicht behaupten, dass «Nicht-Wissen» innerhalb der Kausaltheorie «Wille» bedeute. Eher könnte man es als «blinde Vernunft» bezeichnen. Aber diese beiden Begriffe haben eines gemeinsam, nämlich dass sie beide als Grundprinzipien für die Ableitung der Welt oder des Lebens gesetzt werden können. Buddha erblickte den Ursprung der Wesen in einer blinden Vernunft, und Schopenhauer fand die letzte Realität in dem blinden Willen.

[21] Das Folgende ist eine Zusammenfassung der Darstellung des Abh. k., Kap. 3 (T. E. XXII, 10, p. 19a ff.).

(wörtl.: befleckte) Vernunft und behaupteten, dass es keine eigene Substanz besitze. Dagegen behauptet Vasubandhu, der Verfasser des Abhidharmakośa-śāstra, dass es eine eigene Substanz habe, weil es in den Sūtras in verschiedenen Einteilungen der Leidenschaften als eine von diesen aufgeführt werde. Das Nicht-Wissen besteht, nach ihm, darin, «die (vierfache) Wahrheit (satya), die (drei) Edelsteine (triratna) sowie (die Theorien) des Karman und der Verursachung nicht zu verstehen». Ausser diesen genannten gab es noch einen andern Interpreten, Dharmatrāta, welcher das Nicht-Wissen als «eine Art Selbstsucht» (ātmamāna) bezeichnete. Betrachtet man alle diese Auslegungen, so scheint es, dass Nicht-Wissen oder blinde Vernunft nichts anderes bedeute, als blinde menschliche Leidenschaft.

Leidenschaft und Ātman.

Unsere Untersuchung muss sich daher der Frage nach dem Ursprung der menschlichen Leidenschaften zuwenden. In der buddhistischen Literatur wird ihre Entstehung gewöhnlich der «Zuneigung zum Selbst» zugeschrieben. «Durch die Kraft der Zuneigung zum Selbst entstehen alle Leidenschaften», heisst es im Abhidharmakośa-śāstra (Kap. 9), «und durch sie wandert der Mensch in den drei Welten (wörtl.: Existenzzustände — bhava) und kann keine Befreiung erlangen»[22].

Nun erhebt sich die Frage, was denn dieses Selbst (Ātman) sei. Ist es das psychologische Subjekt? Oder bedeutet es das ontologische Ich oder die Seele? Wenn letzteres der Fall ist, kann eine solche Wesenheit überhaupt in der Welt existieren? Bevor wir die Seelentheorie Buddhas auseinandersetzen, erscheint es notwendig, den zu seiner Zeit herrschenden Seelenglauben kurz zu beleuchten.

Die Ātmantheorien der nichtbuddhistischen Systeme.

Die Indo-Arier scheinen bereits zur Zeit ihres Einfalls in Indien eine Unterscheidung zwischen Leib und Seele gekannt zu haben, wofür Zeugnisse im Ahnenkult zu finden sind. Als die Karman-Theorie, die Theorie der moralischen Vergeltung, sich bildete, entstand zugleich auch der Glaube an die Wanderung der Seele von einem Zustand zum andern. Jedoch rief diese endlose Wanderung im Laufe

[22] Cf. T. E. XXII, 10, p. 106 b. Wegen der Uebersetzung der tibetischen Version des 9. Kapitels des Abh. k., cf. Stcherbatsky: The soul theory of the Buddhists.

der Zeit Unzufriedenheit hervor, und den heissen Wunsch, sich von ihr zu befreien. Gibt es einen Weg zur Befreiung? Während einige Denker über diese Frage grübelten, dachte eine Schar anderer in Nord-Indien über das Ātman-Brahman-Problem nach. Sie gelangten zu der Ueberzeugung, dass der Brahman oder Ātman, oder auch der Brahman-Ātman, eine geistige Wesenheit höchster Ordnung darstelle, frei, vernünftig und glückselig, welche immanent allen sichtbaren und unsichtbaren Dingen innewohne. — Diese Ātman-Brahman-Theorie, der früheste Kern der Vedānta-Philosophie, wurde im Laufe der Zeit auf die einem Individuum innewohnende Seele bezogen. Einige Lehrer vertraten sogar den Glauben, dass, wer die Identität seiner eigenen Seele mit dem Ātman anerkenne, von den Ketten der Seelenwanderung befreit werden würde. Diese Theorie von der Identität der göttlichen und der menschlichen Seele ist die eigentliche Grundlage der späteren Vedāntaphilosophie und kommt schon in den frühen Upanishaden zum Ausdruck. Das Sāṅkhyasystem, das sich im übrigen weitgehend vom Vedāntasystem unterscheidet, gibt ebenfalls die Existenz der Seele (puruṣa) zu. So war also der Glaube an die Existenz der Seele zu Buddhas Zeiten allgemein herrschend.

Ātman- oder pudgalanairātmya-Theorie.

Wir kehren nun zu der buddhistischen Seelentheorie[23] zurück. Die einstimmige Meinung der Autoritäten geht dahin, dass zum mindesten einer der Lehrer Buddhas ein Anhänger der Sāṅkhya-Philosophie gewesen sei. Selbstverständlich lernte Buddha zunächst die Existenz des unwandelbaren, ewigen, glückseligen Ātman. Jedoch seine philosophische Einsicht führte ihn zu einer völlig entgegengesetzten Theorie, nach welcher alle Dinge vergänglich, der Veränderung und dem Zerfall unterworfen sind. Daher muss auch der Ātman, wenn er überhaupt existiert, diesem Gesetz unterworfen sein. Ferner: alle Dinge entstehen durch die Vereinigung der fünf physischen und psychischen Elemente. Betrachten wir ein Wesen. Besteht es aus irgend einem Element, das nicht eines oder das andere der fünf Elemente wäre? Wie ein Rad nichts anderes ist, als die Vereinigung von Speichen und Rahmen, so ist es auch mit einem Lebewesen Es hat keinen Teil, der nach der Auflösung der fünf Elemente weiterbestehen könnte. Ein Leben ist nur ein Name oder ein Schild,

[23] Das Abh. k. enthält ein besonderes Kapitel über die buddhistische Seelentheorie. Cf. Anm. 22.

der den aufeinanderfolgenden Vereinigungen der fünf Elemente gegeben wurde. Es ist Täuschung, wenn ein Lebewesen an die Existenz der unwandelbaren, glückseligen und ewigen Ich-Wesenheit glaubt. Und es ist der Gipfel der Torheit, sich einer Seele zuzuneigen, die überhaupt nicht existiert. Wenn die Menschen ihren Glauben auf die Existenz der Seele setzen, so verlieren sie sich in Leidenschaften, die aus dem Selbstbewusstsein entstehen. Wenn ein Mensch die Nicht-Existenz der Ich-Wesenheit (pudgala- oder ātmanairātmya, anātman) erkennt, so ist er frei von den Ketten und damit von der Seelenwanderung. Mit andern Worten: Befreiung erwächst aus der richtigen Erkenntnis oder der Erleuchtung, die Seelenwanderung hingegen aus der blinden Vernunft. So ergibt sich uns ein interessanter Gegensatz: Während das Vedānta-System die Erlösung in dem Aufgehen des Kleinen Ich (Mikrokosmos) im Grossen Ich (Makrokosmos) fand, negiert der frühe Buddhismus sowohl das eine wie das andere. Wir haben also gesehen, dass die Lebensphilosophie Buddhas auf zwei Prinzipien aufgebaut ist: 1. dem der Vergänglichkeit aller Dinge, und 2. dem der Nicht-Existenz der Seele oder der Wesenlosigkeit des Individuums (Ātma- oder pudgalanairātmya).

II. Abschnitt.

Die Weiterbildung der buddhistischen Ideen durch die Philosophie Nāgārjunas.

Die Schismen in der buddhistischen Gemeinde und die scholastische Tendenz der früheren buddhistischen Denker.

Alle philosophischen und religiösen Gedankensysteme haben die Tendenz, nicht stationär zu bleiben, sondern sich weiter zu entwickeln. Diese Neigung ist besonders stark, wenn, wie dies bei Buddha der Fall ist, ihr Begründer eine überragende Persönlichkeit von starker Wirkung war.

Was die sogenannten ketzerischen Meinungen anbetrifft, so beweisen die vorhandenen Autoritäten, dass etwa 100 Jahre nach Buddhas Tode sich in dem vereinigten Saṃgha, der buddhistischen Gemeinde, ein Schisma herausbildete, und dass in den ersten 3—4 Jahrhunderten nach seinem Tode nicht weniger als 18 verschiedene Schulen bestanden haben. Es ist natürlich, dass diese ketzerischen Meinungen einen Gegenstand der Klagen und des Abscheus für die orthodoxen Gelehrten bildeten, welche sich gezwungen sahen, Abhandlungen zu ihrer Widerlegung zu verfassen[24]. Betrachten wir sie jedoch unter dem Gesichtspunkte der Geschichtsphilosophie, so erweisen sich die Ansichten der Ketzer häufig lediglich als Versuche, in freier Weise in den wahren Geist der ursprünglichen Lehre einzudringen, ganz gleich, welches die Schlüsse sein mögen, die sich ergeben. Eine Betrachtung der in den Abhandlungen über die schismatischen Systeme behandelten Gedankengänge zeigt bedeutsame Weiterentwicklungen der ursprünglichen buddhistischen Ideen nach verschiedenen Richtungen. Gleichzeitig darf jedoch die Tatsache nicht übersehen werden, dass allmählich die buddhistische Philosophie scholastisch erstarrte und die wahre Lehre Buddhas aus den Augen

[24] Cf. Kath. v. oder «Points of controversy», p. 1—7; Sam. bh. u. c. oder «Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools.»

verlor. Piṅgala, der Kommentator von Nāgārjunas Kārikā, hat dieser Tatsache im 1. Kapitel seiner «Mittleren Lehre» klaren Ausdruck gegeben:

«Nach Buddhas Nirvāṇa, nach fünfhundert Jahren im nur nachgeahmten dharma, (nachdem) der Menschen Sinn stumpf geworden (ist), tief haftend an den dharmas, suchen sie der zwölf Bedingungen (nidāna), fünf Gruppen (skandha), zwölf Gebiete (āyatana), achtzehn Elemente (dhātu) usw. bestimmte Merkmale, erkennen nicht Buddhas Sinn und haften nur am Wort und Schriftzeichen»[25].

Zu dieser scholastischen Tendenz trat noch eine realistische Betrachtungsweise der Dinge (dharma) hinzu[26]. Derartige, für Perioden der Aufklärung typische Erscheinungen scheinen geradezu nach einem grossen Denker zu rufen.

Die wichtigsten Werke der Madhyamaka-Lehre.

Dieser kam in der Person von Nāgārjuna, dessen Lebenszeit etwa in das 2. Jahrhundert n. Chr. fallen dürfte[27]. Er war es, der den Grund legte, auf welchem sich später das imposante Gebäude der verschiedenen Mahāyāna-Systeme erheben sollte. Es ist interessant, zu bemerken, dass alle später in China und Japan gegründeten Mahāyāna-Schulen, mit Ausnahme des Yogācāra-Systems, Anspruch darauf erheben, von Nāgārjuna begründet zu sein. Der Grund ist der, dass seine verschiedenen Werke alle Keime enthalten, aus welchen diese Systeme abgeleitet werden können. Sein wichtigstes Werk, die Madhyamaka-kārikā, ist noch in der ursprünglichen Sanskritfassung vorhanden, während von einigen anderen Werken von ihm, deren Sanskritoriginal verloren ging, chinesische oder tibetische Uebertragungen erhalten sind. Die Werke, mit denen wir uns in diesem Abschnitt zu befassen haben, sind die Madhyamaka-kārikās[28] und das Dvādaśa-nikāya-śāstra[29]. Die Madhyamaka-kārikā scheint eines der ältesten Werke von Nāgārjuna zu sein, da sie im Mahāprajñāpāramitā-śāstra[30], in Dvādaśa-nikāya-śāstra usw. zitiert wird.

---

[25] Cf. Madhy. śā., Kap. 1, (T. E. XIX, 1, p. 23 a); Walleser: Mittl. Lehre (Chin. Vers.), p. 2.

[26] Z. B. die Ansichten der Sarvāstivādins.

[27] Hierüber zuletzt Walleser: Die Lebenszeit des Nāgārjuna (Ztschr. f. Buddhismus, VI, p. 95 ff. Alle Fonti delle religioni II, 2, p. 1 ff.).

[28] Cf. B. B. IV, wo dieses Werk zusammen mit Candrakīrtis Kommentar d. h. Madhyamaka-vṛtti) von L. de la Vallée Poussin herausgegeben ist.

[29] Nanjio, 1186 (T. E. XVIII, 10,p.66a—73b).

[30] Nanjio, 1169 (T. E. XX, 1—5).

Glücklicherweise besitzen wir Nāgārjunas eigenen Kommentar zu diesem Werke[31] sowie die Kommentare des Candrakīrti[32], Buddhapālita[33], Piṅgala[34], Bhāvaviveka[35] usw. Was die Autorschaft des Dvādaśa-nikāya-śāstra angeht, so scheint es eine Gruppe von Gelehrten gegeben zu haben, die dazu neigten, Nāgārjuna nur die Kārikās, den Kommentarteil jedoch Piṅgala zuzuschreiben. Aber Chiah-siang, ein chinesischer Gelehrter, war der Meinung, dass sowohl die Kārikā als auch der Kommentarteil von Nāgārjuna selbst abgefasst seien. Dieses Werk ist eine abgekürzte Fassung der Madhyamaka-Lehren und enthält mehrere Kārikās, die auch in der Madhyamaka-kārikā vorkommen. Untersuchen wir nun die Madhyamakalehren auf der Basis dieser beiden Werke[36].

Ausgangspunkt.

Wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, ist eine der wesentlichsten Lehren Buddhas die der Wesenlosigkeit des Selbst oder der Seele (Pudgala- oder ātma-nairātmya). Ausgehend von dieser Ansicht untersucht (parīkṣā) nun Nāgārjuna das Wesen aller Gegen-

---

[31] D. h. Akutobhayā (ga las hjigs med) zu Madhy. k. bsTan hgyur P. E. Mdo XVII, ff. 34 a—114 a, Cordier (III), p. 292. Die photographische Reproduktion der Pekinger Ausgabe dieses Werkes wurde von Professor Walleser in seinen «Materialien zur Kunde des Buddhismus» (2. Heft) im letzten Jahre herausgegeben und deren Uebersetzung von demselben unter dem Titel: «Die Mittlere Lehre» i. J. 1911 veröffentlicht.

[32] Cf. Anm. 28. Ausser der Madhyamaka-vṛtti verfasste Candrakīrti Madhyamakāvatāra, dessen tibetische Uebersetzung Professor de la Vallée Poussin in der B. B. IX (1912) herausgegeben hat. Wegen der französischen Uebersetzung cf. Muséon (1907 ff.)

[33] Buddhapālita: Mūla-madhyamaka-vṛtti, Cordier (III), pp. 295—6. Tibet. Uebersetzung. Hrsggb. von M. Walleser, B.B. XVI. St-Petersburg 1913—14.

[34] Nanjio, 1179 (T. E. XIX, 1, p. 22b—57b).

Dieses Werk wurde von Prof. Walleser ins Deutsche übertragen und als «Mittlere Lehre des Nāgārjuna» 1912 veröffentlicht.

[35] Bhāvaviveka: Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti. bsTan-hgyur P. E. Mdo XVIII, ff. 53 b, 3—326 a, 6; Madhyamaka-ratna-pradīpa-nāma. bsTan-hgyur P. E. Mdo XVIII, ff. 326 b, 6—365 a, 8. Cordier (III), p. 299.

[36] Madhy. śā. (mit Piṅgala's Kommentar) und Dvād. n. bilden die sogenannten «drei Abhandlungen» (san-lun) zusammen mit Āryadevas Śata-śāstra (T. E. XIX, 2, p. 37 a—48 b) in der chinesisch-buddhistischen Literatur. Sie werden als die wichtigsten Werke der Madhyamakalehre betrachtet und es wurde auf ihnen eine Schule «San-lun-tsung» gegründet. Die chinesische Version des Śata-śāstra wurde von G. Tucci ins Italienische übersetzt. Cf. «Alle Fonti delle Religioni, Anno I, 4—II, 1.

stände (dharma)[37] der Erkenntnis. Gilt das Grundprinzip der Wesenlosigkeit nur für das Selbst oder lässt es sich auch auf alle übrigen Gegenstände anwenden? Vor Beantwortung dieser Frage scheint es mir notwendig, die Einteilung der Gegenstände bei Nāgārjuna zu behandeln. Die buddhistische Literatur kennt verschiedene Einteilungen der Gegenstände. In Nāgārjunas Philosophie halte ich es für angebracht, drei Gruppen zu unterscheiden, obgleich die Gegenstände seiner Untersuchung sehr mannigfaltig sind[38].

1. Individuum oder Selbst (pudgala oder ātman).
2. Dinge der äusseren Welt (saṃskāra).
3. Gedanken oder Ansichten (dṛṣṭi).

Wesenlosigkeit der äusseren Dinge.

Da Nāgārjuna die Lebensphilosophie Buddhas in der Frage der Lebewesen, d. h. der Nicht-Existenz der Seele oder Wesenlosigkeit des Individuums übernommen hat[39], so können wir seine Ansicht über diese Gruppe von dharmas übergehen und den Begriff der dharmas bei ihm auf die beiden letzten Gruppen beschränken. Was ist nun seine Ansicht über die sogenannten « Dinge der äusseren Welt »? In einem der Werke Nāgārjunas findet sich ein äusserst zutreffender Vers, welcher seiner grundlegenden Auffassung über das Wesen der dharmas im allgemeinen Ausdruck verleiht:

« Die Dinge, welche aus mehreren Ursachen hervorgingen,
Diese besitzen keine Realität (svabhāva).
Wenn (sie) keine Realität besitzen,
Wie können da dharmas sein? »[40]

---

[37] Das Sanskritwort dharma hat zahlreiche Bedeutungen und ist der am schwierigsten zu definierende terminus technicus des Buddhismus. Cf. M. und W. Geiger: Pāli dhamma, München 1921; Stcherbatsky: The central conception of Buddhism, London 1923.

[38] In seinem Hauptwerk, der Madhy. k., untersucht Nāgārjuna in 27 Abschnitten die Leerheit (śūnyatā) von 27 verschiedenen Gegenständen. Wie lassen sich nun diese Gegenstände kurz zusammenfassen?

Wir finden in Nāgārjuna's Werken die Unterscheidung von zwei Arten der Gegenstände oder dharmas, nämlich innere und äussere Gegenstände. Mit den inneren Gegenständen bezeichnet er die Lebewesen oder Individuen oder das Selbst (pudgala, ātman), während die äusseren die Gegenstände ausser dem Selbst bedeuten. Cf. Dvād. n., Nikāya I (T. E. XVIII, 10, p. 66 b), Madhy. a. (T. E. XIX, 2, p. 33 b).

[39] Cf. Madhy. k., Prakaraṇa XXVI, Dvādaśāṅga-parīkṣā (B. B. IV, p. 542 ff.). Madhy. śā. (T. E. XIX, 1, p. 55 a); Dvād. n., Nikāya I (T. E. XVIII, 10, p. 66 b).

[40] Cf. Dvād. n., Nikāya I (T. E. XVIII, 10, p. 56 b).

Zur Erläuterung dieses Verses sucht Nāgārjuna die Wesenlosigkeit der Dinge an der Hand verschiedener Gleichnisse zu beweisen. Eines dieser Gleichnisse ist das eines Topfes. Die Frage ist: besitzt der Topf Wesenssubstanz? Ein Topf kommt zur Existenz durch die Co-Existenz (sāmagrī) eines Stückes Töpfererde, der Töpferscheibe (eig. Dreh-Tau) und des Töpfers. Ausserhalb dieses Stückes Erde, der Töpferscheibe und des Töpfers gibt es keine Realität des Topfes[40]. Dies ist der Fall mit allen Dingen der äusseren Welt. Sie sind nichts anderes als die Co-Existenz verschiedener Bedingungen, welche von einander abhängig sind. Daher besitzen sie kein beständiges Wesen.

Doppelte Anwendung des Terminus der abhängigen Entstehung.

Es muss hier bemerkt werden, dass Nāgārjuna alle Dinge, die durch die Vereinigung der verschiedenen Ursachen zur Entstehung kommen, als die Dinge der nidānas bezeichnet. Im Buddhismus ist *nidāna* ein Synonym des *pratītya-samutpāda*, d. h. abhängige Entstehung[41]. Wie ich schon gesagt habe, hat Nāgārjuna die Lebensphilosophie Buddhas übernommen, nach welcher die Lebewesen durch die zwölf Glieder, wie Nicht-Wissen, saṃskāra usw. entstehen. Wie im früheren buddhistischen Kanon dargestellt ist, stehen die zwölf Glieder in der Lebensphilosophie in einer zeitlichen Beziehung zu einander. Dagegen lässt sich von den verschiedenen Ursachen, welche die äusseren Dinge, d. h. die zweite Gruppe von dharmas bei Nāgārjuna, hervorbringen, sagen, dass sie in einer räumlichen Beziehung zu einander stehen. Wir finden also in Nāgārjunas Philosophie eine doppelte Anwendung des Terminus der abhängigen Entstehung, eine zeitliche und eine räumliche[42].

Keine absolute Geltung der Gedanken.

Buddha bewies die Wesenlosigkeit des Ich. Nāgārjuna erweist deutlich die Wesenlosigkeit der objektiven Dinge. Ohne Zweifel bestanden Ansätze zu dieser Auffassung schon bei Buddha selbst welcher häufig aussprach, dass alle Dinge leer seien. Dieser Gedanke findet sich auch bei den Denkern vor Nāgārjuna; aber Nāgārjuna war der erste, welcher diese Seite der Ideen Buddhas mit Nachdruck hervorhob. Doch erschöpft sich seine Weiterbildung der buddhistischen

---

[41] Cf. C. A. F. Rhys Davids, Art. paticca-samuppāda (E. R. E. Vol. 9).

[42] Cf. Dvād. n., Nikāya I (T. E. XVIII, 10, p. 66 b).

Philosophie nicht hiermit, sein wichtigster Beitrag zu ihr ist vielmehr seine Entdeckung des relativen Wertes unserer Gedanken, der dritten Gruppe von dharmas[43]. Nāgārjuna wusste, dass die äusseren Dinge in relativer Abhängigkeit von einander existieren und dass sie keine unabhängige und absolute Wesenheit besitzen. Unsere Erfahrungen stammen aus dieser Welt der äusseren Dinge, in welcher es keine absolute Wesenheit gibt. Daher haben auch unsere Erfahrungen keine absolute Geltung. Sie entstehen aus der Beziehung von Subjekt und Objekt. Wie könnten sie daher absoluten Wert besitzen? Von diesem Standpunkt ausgehend bezeichnete Nāgārjuna alle philosophischen Systeme seiner Zeit als «spielerische Argumente» (prapañca) und begann seinen Feldzug der Widerlegung falscher Ansichten. Diese seine Stellungnahme kommt am besten zum Ausdruck in seinem bekannten Vers:

«Ohne Entstehen, auch ohne Vergehen, nicht ewig, auch nicht abgeschnitten,
Nicht eines, auch nicht verschieden, ohne Kommen, auch ohne Gehen, — —
Wer so das abhängige Entstehen (pratītya-samutpāda) lehren kann, das stille
Erlöschen der Entfaltung (prapañca),
Vor ihm, dem Erleuchteten, beuge ich das Haupt, dem Besten der Lehrenden»[44].

Pudgala- oder ātmanairātmya und dharma-nairātmya.

In dieser Weise widerlegte er alle damals herrschenden Meinungen, nicht nur buddhistische, sondern auch brahmanische und bewies ihre Unhaltbarkeit. Dies war mit ein Grund, weshalb sein System als «Negativimus» oder «Nihilismus» (śūnyavāda) bezeichnet wurde. Buddha lehrte die Wesenlosigkeit der Ich-Wesenheit und schärfte seinen Anhängern ein, sich frei von Neigung zu dem Pseudo-Ich zu halten. Nāgārjuna seinerseits zeigt uns die Wesenlosigkeit des dharma sowie die Wesenlosigkeit der Ich-Wesenheit[45] und lehrte, sich von Neigung zum Pseudo-dharma und zum Pseudo-Ich frei zu halten. So lange wir durch Neigung zum Pseudo-Ich und zum Pseudo-dharma gebunden sind, können wir keine Befreiung erlangen. Das Nirvāṇa kann allein durch das Aufgeben dieser Neigungen erreicht werden.

---

[43] Cf. H. Ui: Einleitung zur japanischen Uebersetzung des Madhy. śā.. Tokyo 1921, p. 23 ff.

[44] anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamaṃ,
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ
deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varaṃ.
Madhy. v. I, B. B. IV, p. 11. Walleser: Mittl. Lehre (Chin. Vers.), p. 1.

[45] Am Ende des 8. Abschnitts des Dvād. n. finden wir folgende Sätze:

III. Abschnitt.

Metaphysische Probleme der Yogācāra-Philosophie.

Begründer und Quellen.

Eines der religiös-philosophischen Systeme, welche die von Nāgārjuna behandelten Probleme wieder aufnahmen, war das System der Yogācāra-Schule, welche von Asaṅga und Vasubandhu, die etwa im 5. Jahrhundert n. Chr. auftraten[46], begründet wurde. Sie waren Brüder, beide geboren im heutigen Peschawar, an der Nordwestgrenze Indiens. Asaṅga, der ältere, war ursprünglich Mitglied des Mahīśāsakaordens, beschäftigte sich so schon früh mit der Theorie der Leerheiten und scheint frühzeitig Einflüsse der Lehre Nāgārjunas empfangen zu haben[47], bis er in späteren Jahren sein eigenes

---

«Die saṃskṛtadharmas sind leer; deswegen sind die asaṃskṛtadharmas auch leer. Selbst saṃskṛta und asaṃskṛta (dharmas) sind leer, wieviel mehr das Ich.»

Obgleich der Wortlaut nicht immer der gleiche ist, so finden sich am Ende fast aller Abschnitte des Dvād. n. dem Sinne nach ähnliche Sätze. In diesen Sätzen zeigt sich überall eine Gegenüberstellung des Begriffs der Leerheit des dharma und der des Ich.

[46] Takakusu setzt das Datum Vasubandhus aus verschiedenen Gründen etwa 420—500 n. Chr. an, während dagegen Wogihara für seine Lebenszeit die Jahre 390—470 vorschlägt. Cf. Takakusu: A study of Paramārtha's life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu, p. 11 ff.; Wogihara: Asaṅgas Bodhisattvabhūmi, p. 15.

K'wei-chi, der Verfasser von 'Shu-chi, stellt zwei Theorien der Lebenszeit Vasubandhus dar, nämlich 1. seine Geburt 1100 Jahre nach Buddhas Tod und 2. seine Lebenszeit im 9. Jahrhundert nach Buddhas Nirvāṇa. Cf. *'Shu-chi* 1 (K. E. S. LXXVII, 1, p. 3 b). ‚Wenn wir E. Fleets Festsetzung des Jahres 483 für Buddhas Nirvāṇa annehmen, so müssen wir nach der zweiten Theorie, der *K'wei-chi* selbst zuneigt, die Lebenszeit Vasubandhus in das 5. Jahrhundert n. Chr. setzen.

[47] Das chinesische Tripiṭaka enthält Asaṅgas Kommentar zu Nāgārjunas Werk (T. E. XIX, 2, p. 25 b—34 b) nämlich *Shun-chung-lun* oder Madhyānugamaśāstra. M. S. Lévi vermutet, dass dieses Werk ein «commentaire sur le Ma-

System, das des individualistischen Idealismus, herausarbeitete. Vasubandhu war in seiner Jugend ein eifriger Anhänger der Hīnayāna-schule und widmete sich besonders dem Studium der Sarvāstivāda- und Sautrāntikalehren. Später jedoch bekehrte er sich zum Mahāyāna und zwar zu dem von seinem Bruder begründeten idealistischen System[48]. Beide sind Verfasser mehrerer Werke. Dasjenige von Vasubandhus mahāyānistischen Werken, welches den weitreichendsten Einfluss ausübte, waren die 30 Kārikā (oder Verse), die allein in Indien nicht weniger als 10 Kommentare fanden[49]. Diese Sanskritkommentare sind sämtlich spurlos verschwunden, mit Ausnahme des Kommentars von Sthiramati, der kürzlich von M. Sylvain Lévi in Nepal entdeckt wurde. Glücklicherweise hat sich jedoch im Chinesischen ein synthetischer Kommentar aller Originale erhalten, während sich im Tibetischen ausser Sthiramatis Kommentar[50] noch

---

dhyamaka-çāstra de Nāgārjuna, *interprété au point de vue de la doctrine Yogācāra»* sei. (Cf. Sūt. a. (II), p. 8, Anm.). Ich selbst habe jedoch Lévi's Vermutung, dass es sich um eine Interpretierung des Madhy. śā. vom Yogācāra-Standpunkt aus handle, in diesem Text nicht bestätigt gefunden, sondern halte ihn für eine Interpretierung rein vom Standpunkt der Madhyamaka-Lehre. Ich vermute dass dieses Werk ein früheres Werk von Asaṅga ist, und nehme diese Tatsache als Zeugnis für den Einfluss der Lehre Nāgārjunas auf Asaṅga.

[48] Wegen des Lebens von Vasubandhu und seinem Bruder Asaṅga cf. Takakusu: Life of Vasubandhu; Sylvain Lévi: Sūt. a. (II) p. 1—7.

[49] Nach *K'wei-chi* soll *Hsüan-chwang's* Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra auf 10 Sanskrit-Kommentaren beruhen, die er in seinem Werk synthetisiert hat. Die Kommentatoren sind:

1. Bandhuśrī } (Zeitgenossen Vasubandhus).
2. Citrabhāṇa }
3. Nanda
4. Guṇamati (Lehrer von Sthiramati).
5. Sthiramati (älterer Zeitgenosse Dharmapālas).
6. Śuddhacandra (Zeitgenosse Sthiramatis).
(7) Dharmapāla (der bedeutendste Kommentator, auf welchem Hsüan-chwang's Werk hauptsächlich beruht).
(8) Viśeṣamitra }
(9) Jinaputra } (Schüler Dharmapālas).
(10) Jñānacandra }

Cf. *'Shu-chi* I (K. E. S. LXXVII, 1, p. 3b—4a).

Es ist zu bemerken, dass die oben angeführten nur die Hauptkommentatoren sind, und dass es ausser diesen noch 28 andere Kommentatoren gab. Nach *K'wei-chi* sollen die letzten acht der obengenannten Kommentatoren, Nanda usw., 1100 Jahre nach dem Tode des Buddha aufgetreten sein, d. h. im 7. Jahrhundert n. Chr.

[50] D. h. Triṃś. bh. (sum-cu-pahi-bçad-pa). Cordier (III), p. 387. bsTan hgyur Mdo LVIII, ff. 170a,—201b, 8.

Vinītadevas[51] Kommentar erhalten hat. Meine Untersuchungen in der Yogācāra-Philosophie beruhen in der Hauptsache auf dem Mahāyāna-samparigraha-śāstra[52] von Asaṅga und dem von Hsüan-chwang zusammengestellten Kommentar[53] zu Vasubandhus 30 Kārikās, sowie ausserdem auf einigen anderen Yogācāra-Autoritäten, wie Laṅkāvatāra, Bodhisattvabhūmi und Sūtrālaṅkāra[54].

Der schwache Punkt in der Philosophie Nāgārjunas.

Ausgehend von der Frage nach dem Wesen der Gegenstände (dharma) gelangte Nāgārjuna zu dem Resultat ihrer Wesenlosigkeit und negierte alle Dinge. Diese Negierung legt die Vermutung nahe, dass ihre extrem-logische Weiterführung ihn zur Negierung des denkenden Bewusstseins selbst hätte bringen müssen. Tatsächlich finden wir in einem seiner Werke diese Negierung auch ausgesprochen. Es heisst dort: « Weil es keine Objekte gibt, gibt es auch kein Bewusstsein. »[55] Doch es scheint, als sei Nāgārjuna mit dieser Behauptung zu weit gegangen. Wer ist derjenige, welcher das Bewusstsein negieren könnte? Was ist das, was negiert wird? Descartes zweifelte an allem, jedoch eine Tatsache konnte er nicht bezweifeln, nämlich die seines Denkens selbst. Dasselbe war der Fall bei Hume. Er zweifelte an der Beständigkeit aller Dinge, jedoch er konnte nicht umhin, wenigstens den Strom der Wahrnehmungen anzuerkennen. Nāgārjuna hielt sich selbst für den wahren Vertreter von Buddhas Mittlerem Pfad, ohne zu bemerken, dass er mit seiner Lehre selbst wieder in ein Extrem verfiel. Die Philosophen, welche versuchten, dieses Extrem der Philosophie Nāgārjunas zu mässigen, waren Asaṅga und Vasubandhu, die Begründer der Yogācāra-Philosophie.

---

[51] D. h. Triṃśikaṭīkā (sum-cu-pahi-hgrel-bçad). Cordier (III), p. 388. bsTan hgyur, Mdo LXI, ff. 1—69a, 5.

[52] Nanjio, 1247.

Ich halte dieses Werk und den von *Hsüan-chwang* synthetisierten Kommentar für die zum Studium der Yogācāra-Philosophie unter der gesamten Yogācāra-Literatur am besten geeinigten Werke. Es scheint mir, dass Vasubandhu's 30 Kārikās hauptsächlich auf dem Inhalt des Mah. samp. beruhen. In China wurden zwei besondere Schulen, die sich auf diese beiden Werke berufen, begründet.

[53] Nanjio, 1197.

[54] Zu den tibetischen Quellen der Yogācāra-Literatur cf. Stcherbatskoi: Notes sur la littérature bouddhique: La littérature Yogācāra d'après Bouston.

[55] Aṣṭ. ś. (T. E. XIX, 2, p. 52 b.)

Der Ausgangspunkt: Subjekt und Objekt als Anschauungsformen des Bewusstseins.

Die Yogācāra-Philosophie geht aus von der Frage nach dem Ursprung der Gegenstände (dharma) und des Selbst (ātman). Ihre realistische Auffassung war von Buddha und späterhin von Nāgārjuna völlig umgestossen worden. Aber ihre Existenz ist eine unerschütterliche Tatsache, wenigstens für den gesunden Menschenverstand (laukikasatya). Haben sie selbst reale Existenz oder sind sie Pseudoerscheinungen, welche aus einer dritten Ursache herrühren? Die Yogācārins waren der Ansicht, dass sie die Anschauungsformen des Bewusstseins seien, oder vielmehr der Strom des Bewusstseins. Ausserhalb dieses Stroms des Bewusstseins existiert nichts. Mit anderen Worten: sie sind nichts anderes als subjektive und objektive Phänomene, die aus dem Bewusstsein entstehen. Daher ist die einzige Realität allein das Bewusstsein und die Phänomene haben keine Realität. Sie entstehen aus dem Bewusstsein und gleichen den realen objektiven und subjektiven Phänomenen, oder mit dem technischen Ausdruck: sie sind die Dinge, welche vom Bewusstsein umgestaltet werden (vijñāna-pariṇāmo 'sau) [56]. Dieses ist der Grund, weshalb die Yogācāra-Philosophie sie als «scheinbaren Atman» und «scheinbaren Dharma» oder als «Pseudo-Ātman» und «Pseudo-Dharma» (ātmavijñapti; dharmavijñapti) [57] bezeichnet.

Bedeutung des Bewusstseins.

Nun entsteht die Frage: was ist das Bewusstsein? Nach der im Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra gegebenen Definition bedeutet Bewusstsein Unterscheidung. Unterscheidung ist, vom modernen psychologischen Standpunkt gesehen, ein fortgeschrittener geistiger Wahrnehmungsprozess. Es scheint jedoch notwendig, dieses Wort in einem weiteren Sinne zu interpretieren, weil es, wie später gezeigt werden wird, alle geistigen Tätigkeiten umfasst, nicht nur die überschwelligen Bewusstseinsarten, sondern auch das unterschwellige Bewusstsein. Mit anderen Worten: es umfasst das Ganze unserer geistigen Tätigkeiten.

[56] de ni rnam-par-çes-par gyur (3. Strophe der ersten Kārikā in der tibetischen Uebersetzung der 30 Kārikās).

[57] bdag daṅ chos-su ñe-bar-hdogs-pa ste de yañ bdag-tu btags-pa daṅ, chos-su btags-paho (ātma-dharmopacāraḥ sa punar ātma-vijñaptir dharma-vijñaptiś ca). Triṃś. bh. (Tib.) bsTan hgyur, Mdo LVIII, 171 a, 1.

Die sechs Bewusstseinsarten.

Im ursprünglichen Buddhismus werden die Bewusstseinsarten gewöhnlich in sechs Klassen eingeteilt, entsprechend den verschiedenen geistigen Objekten (vijñeya) und den Organen, vermittelst derer sie wahrgenommen werden, nämlich:

1. Augen-Bewusstsein,
2. Ohren-Bewusstsein,
3. Nasen-Bewusstsein,
4. Zungen-Bewusstsein,
5. Gefühls-Bewusstsein,
6. Geistes-Bewusstsein.

Das siebente Bewusstsein.

Die Yogācāra-Philosophie fordert aber ausserdem die Existenz eines siebenten Bewusstseins, nämlich des *Manas*. Manas bedeutet im Sanskrit «Geist», es wird aber im Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra [59] als Denken interpretiert, weil seine Natur darin besteht, ohne Unterbrechung zu denken, und im Mahāyāna-samparigraha-śāstra [60] als «befleckter Geist», im Gegensatz zum sechsten Bewusstsein. Die Untersuchung der Yogācāra-Literatur ergibt, dass es nichts anderes ist, als das Selbstbewusstsein in der modernen Psychologie. Was veranlasste nun die Yogācāra-Philosophen, die besondere Existenz dieses Bewusstseins zu fordern? Das Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra [61] gibt sechs Gründe hierfür an. Die Hauptgründe scheinen darin zu bestehen, dass das Selbstbewusstsein verschieden ist von dem Geistesbewusstsein (mano-vijñāna), weil das Geistesbewusstsein nur im Wachzustande vorhanden ist. Im Schlaf, Ohnmacht, den beiden Meditationen, welche Vernichtung (nirodha) und Nicht-Denken (asañjñā) genannt werden, sowie im gedankenlosen Himmel (asañjñā-svarga) ist dieses Geistesbewusstsein nicht vorhanden, während das Selbstbewusstsein so lange bestehen soll, wie das Leben andauert. Die fünf Sinneswahrnehmungen entstehen durch die fünf Sinnesorgane. Durch welches Organ entsteht nun das sogenannte Geistesbewusstsein? Es muss etwas haben, wovon es abhängt (āśraya). Die Yogācārins meinten, dass, wenn es kein siebentes Bewusstsein gäbe, das

[58] T. E. XX, 10, p. 1 a, Z. 12.

[59] T. E. XX, 10, p. 6 a, Z. 19; p. 21 a, Z. 10.

[60] T. E. XVIII, 9, p. 30b, Z. 1.

[61] Vijñ. sid. T. E. XX, 10, p. 20b, 10 — p. 21b, Z. 7.

Geistesbewusstsein nicht entstehen könnte. Ausserdem heisst es häufig in den Sūtras, dass das, was denke, das *Manas* genannt werde. Wie sind derartige Sätze zu erklären, wenn man nicht das siebente Bewusstsein postuliert?

Was ist nun das geistige Objekt dieses Bewusstseins? Es ist nach der Yogācāra-Philosophie das Ālaya-vijñāna [62] oder das achte Bewusstsein. Das siebente Bewusstsein oder Manas hält das achte Bewusstsein fälschlich für das wahre Selbst. Aus dieser falschen Zuneigung entspringt das Selbstbewusstsein oder Nicht-Wissen (avidyā), die erste Ursache der Seelenwanderung.

Das achte Bewusstsein.

Was ist nun dieses achte Bewusstsein? Wenn wir unsere geistigen Tätigkeiten beobachten, so finden wir, dass Wahrnehmungen, Ideen und mentale Zustände wechselnd kommen und gehen, sich zusammenballen, unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen und mit unfassbarer Geschwindigkeit wieder verschwinden. Woher kommen sie und wohin gehen sie? Wir wissen, dass die Vorstellungen in einem Theater von den Schauspielern und Schauspielerinnen ausgeführt werden, welche hinter den Kulissen hervortreten, und, wenn die Vorstellung beendet ist, wieder dahinter verschwinden. Die Schauspieler und Schauspielerinnen haben ihren Platz der Vorbereitung hinter dem Vorhang. Kann man sich nun nicht vorstellen, dass in gleicher Weise auf dem Theater unseres Geistes Wahrnehmungen, Ideen, Zustände, etc., welche auf der Bühne unseres Bewusstseins auftreten, ebenfalls eine Art Existenz sozusagen hinter den Kulissen, hinter dem Vorhang unseres Bewusstseins führen können? Die Yogācārins, die diese Phänomene beobachteten, kamen zu der Ueberzeugung, dass dieses unterschwellige Bewusstsein als der Ursprung der obengenannten sieben Bewusstseinsarten anzusehen sei und nannten es ursprüngliches Bewusstsein.

Hier muss bemerkt werden, dass das achte Bewusstsein nicht allein das Bewusstsein unterhalb der Schwelle bezeichnet. Es wird ihm auch eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit zugeschrieben. Was sind nun die geistigen Objekte? Nach Vasubandhu und den Kommentatoren sollen es die folgenden sein: [63]

---

[62] Cf. infra «das achte Bewusstsein».

[63] Vijñ. sid. Vol. II (T. E. XX, 10, p. 8a, Z. 17 — p. 8b, Z. 1) und die ersten zwei Strophen des 3. Verses der 30 Kārikās von Vasubandhu, die folgendermassen lauten:

de-ni len-pa dag dañ gnas,
rnam-par-rig-pa mi-rig-pa.

«Das sind das unerkennbare Ergreifen (upādāna, len-pa), Wohnort (upasthāna, gnas) und Bewusstsein (d. h. Wahrnehmungsfunktion, rnam-par-rig-pa)».

Vasubandhu.	*Kommentatoren.*	
Ergreifen (ādāna oder upādāna?)	1. bījas (3 Arten von vāsanās)	
	2. eigentliche Sinne	(indriyakāya)
	3. Sinnesorgane	
Wohnort (upasthāna)	4. Physische Welt (bhājanaloka).	

Untersuchen wir die geistigen Objekte der sechs oder sieben Bewusstseinsarten, so scheint es, als seien unter ihnen sämtliche möglichen geistigen Objekte einbegriffen. Welche Notwendigkeit besteht dann dafür, sie noch besonders als Objekte des achten Bewusstseins zu bezeichnen? Diese Frage bleibt für mich ein grosses Rätsel. Vasubandhu scheint hier selbst eine Schwierigkeit empfunden zu haben, da er sowohl die Objekte als auch die Wahrnehmungsfunktion des achten Bewusstseins als «unerkennbar» gekennzeichnet hat. Wie mir scheint, beruhen Vasubandhus Ansichten in dieser Frage auf folgendem: Alle Bewusstseinsarten müssen sowohl geistige Objekte als auch eine Funktion besitzen. Obwohl nun das Hauptmerkmal des achten Bewusstseins in seiner unterbewussten Tätigkeit besteht, so gehört es doch zur Kategorie der Bewusstseinsarten und muss als solche eine Art von geistiger Funktion sowie auch geistige Objekte haben, wenn es auch nicht möglich ist, dieselben zu erkennen.

Der Name Ālaya-vijñāna.

Das achte Bewusstsein wird gewöhnlich als Ālaya-Bewusstsein bezeichnet. Eines der Hauptcharakteristika des achten Bewusstseins wird als das Aufnehmen der Bījas oder vāsanās [64] aus der Welt der Erfahrungen und ihre Aufbewahrung bezeichnet. Es steht somit in einem passiven Verhältnis zur Welt der Erfahrungen, dagegen in einem aktiven Verhältnis zu den Eindrücken, deren Aufbewahrer es ist. Wegen dieses doppelten Verhältnisses soll das achte Bewusstsein Ālaya-(= Aufbewahrungs-)Bewusstsein genannt worden sein [65].

---

[64] Cf. infra «vāsanās und bījas».

[65] Zur genauen Erläuterung des Sinnes des Namens Ālaya cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 6b, 8 u. 9); *Shu-chi* IV (K. E. S. LXXVII, 1, p. 79a).

Vāsanās und bījas.

Was bedeutet nun das Wort *vāsanā?* Es ist im Sanskrit eine Bezeichnung für die Eindrücke der Erfahrungen im Geiste und stammt von √vās, wohlriechend machen. So wie der Duft einer Sesam-Blüte in ihrem Samen enthalten ist oder wie ein Parfüm in den Kleidern zurückbleibt, die parfümiert worden sind [66], so lassen auch die Erfahrungen ihre Spuren im Geiste zurück. Diese Spuren oder Eindrücke werden im Unterbewusstsein aufbewahrt und sollen die Fähigkeit besitzen, wieder zu erscheinen, wenn die Zeit und bestimmte Bedingungen zur Reife gelangen. In dieser Beziehung sind sie den Samen oder *Bījas* zu vergleichen. Die Vijñānavādins sehen diese Tatsache und bezeichneten daher die vāsanās als bījas, wenn es sich darum handelte, ihre schöpferische Fähigkeit auszudrücken. So finden wir in einem der Yogācāratexte eine Definition der Bījas, die dahin geht, dass die Bījas die potentielle Energie bedeuten, die im ursprünglichen Bewusstsein vorhanden ist und die ihre eigenen Früchte hervorbringt [67]. Bei der Behandlung der Karman-Theorie im ersten Kapitel zeigte sich uns die Unfehlbarkeit des Karman oder der Taten in ihren ganzen Folgen. In der Yogācāra-Literatur finden wir nun, dass die Vijñānavādins die Unfehlbarkeit des Wiedererscheinens der vāsanās postulierten, wenn auch einige von ihnen lange Zeit unterhalb der Schwelle des Bewusstseins zu bleiben vermögen. Aus diesem Grunde sagten die Vijñānavādins, dass, während die gewöhnlichen Samen (oder technisch ausgedrückt die «äusseren Samen») nicht notwendig Früchte hervorbringen müssen, die Vāsanās (oder technisch die «innern Samen») stets und mit Notwendigkeit ihre Früchte erzeugen [68]. Betrachten wir diese Darlegungen, so scheint sich eine Analogie zwischen der Vāsanā-Theorie der Yogācārins und der Gedächtnis-Theorie der modernen Psychologie zu ergeben, wobei «Gedächtnis» im Sinne des Registrierens, Aufbewahrens und Reproduzierens der empfangenen Eindrücke aufzufassen ist.

Die drei Kategorien der vāsanās.

Die Erfahrungen sind vielfacher Art, daher müssen auch ihre Spuren vielfältig sein. Wir kommen damit zur Einteilung der vāsanās,

[66] Beliebte Vergleiche in der Yogācāraliteratur.
[67] Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 6b, Z. 13).
[68] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 8a, Z. 4 u. 5).

wie sie im Mahāyāna-samparigraha-śāstra [69] und Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra [70] gegeben ist. Die Eindrücke der Erfahrungen werden in diesen Texten in drei Gruppen eingeteilt.

Die erste dieser Gruppen wird technisch als «Name-Wort» bezeichnet und zerfällt wieder in zwei Gruppen: 1. Bedeutungs-(artha-)Ausdruck und 2. Objekt(viṣaya)-Vorstellung. Untersucht man den Prozess der geistigen Erfahrung, so findet man, dass zunächst die Objektvorstellung dem Subjekt gegenübertritt, worauf dann der Bewusstwerdungs- oder Erkenntnisprozess einsetzt. Das Resultat dieses Erkenntnisprozesses ist die Registrierung der Einzelerfahrungen in Form bestimmter Termini oder Ideen. Nun darf aber nicht übersehen werden, dass nicht alle Erfahrungen des Subjekts zu Erkenntnissen erhoben werden, sondern dass viele von ihnen nicht in Bewusstsein treten. Doch scheinen auch diese Erfahrungen Eindrücke im Geiste zu hinterlassen, ohne dass wir uns dessen bewusst würden. Die Yogācārins waren anscheinend der Meinung, dass alle Erfahrungen Spuren im Unterbewusstsein hinterlassen. Der merkwürdige Terminus «Bedeutungs-Ausdruck» scheint die Spuren derjenigen Vorstellungen zu bezeichnen, welche ins volle Bewusstsein eintreten und in irgendeiner Form als «Namen, Redeteile, Sätze» registriert werden. Dagegen scheint «Objekt-Vorstellung» die nicht ins Bewusstsein erhobenen Vorstellungen oder die blossen Vorstellungen oder Wahrnehmungen zu bezeichnen. Fragen wir vom Standpunkt der Yogācāra-Philosophie aus, welches Bewusstsein als Ursprung der ersten Unterkategorie der ersten Gruppe von vāsanās anzusehen sei, so ist dies das sechste Bewusstsein (mano-vijñāna), während die zweite Unterkategorie aus den ersten fünf Bewusstseinsarten hervorgeht.

Die zweite Gruppe der vāsanās wird technisch als «Selbstzuneigungs (ātmābhiniveśa)-vāsanā» bezeichnet. Es findet sich, dass Erkenntnis, losgelöst vom Selbstbewusstsein, überhaupt nicht vorstellbar ist, mag es nun bewusste oder unbewusste Erkenntnis sein. Dieses Selbstbewusstsein scheint die zweite Gruppe von vāsanās zu bezeichnen. Die Vijñānavādins teilten dieses Selbstbewusstsein in zwei Gruppen, nämlich Selbstbewusstsein apriori oder technisch «das Bewusstsein, (welches) mit der Geburt (sahaja) existiert», und Selbstbewusstsein aposteriori: «das Bewusstsein, welches durch Vorstel-

[69] T. E. XVIII, 9, p. 33b, Z. 3 u. 4.
[70] Vijñ. sid. VIII (T. E. XX, 10, p. 35b, Z. 3—9).

lung (parikalpanā) (entsteht)». Vom Standpunkt der Yogācāra-Philosophie aus gesehen, liegt der Ursprung der vāsanās dieser zweiten Gruppe im siebenten Bewusstsein oder manas.

Die dritte Kategorie der vāsanās wird in unseren Texten als «vāsanās, die die Ursache der Existenz sind», bezeichnet. Mit diesem technischen Ausdruck sind die vāsanās der Taten gemeint. Die Taten werden, wie später zu erklären ist, als direkte Ursache der Existenz angesehen und auch als Ursache der Seelenwanderung bezeichnet. Es werden zwei Arten von Taten unterschieden: Taten, die frei von Leidenschaften sind (anāsrava), d. h. gute Taten, und solche, bei denen Leidenschaften beteiligt sind (sāsrava), d. h. schlechte Taten.

Nach der Auffassung der Vijñānavādins müssen alle Arten von Eindrücken aus Erfahrungen unter eine dieser drei Kategorien fallen [71].

---

[71] Da diese vāsanā-Theorie, wie später gezeigt wird, eine wichtige Rolle in der Yogācāra-Philosophie spielt, so gebe ich hier die ganze Uebersetzung der betreffenden Stelle in der Vijñ. sid. (T. E. XX, 10, p. 35, Z. 3—8):

«Ferner: Die Fortdauer (santāna) des Lebens und des Todes ist den verschiedenen vāsanās geschuldet. Nun zu den vāsanās: deren gibt es im ganzen drei Arten.

1. Name-Wort-vāsanās. (Sie sind) die eigentlichen (wörtl.: nahen) bījas der Verschiedenheiten der saṃskāra-dharmas. Von den «Namen-Worten» gibt es zwei (Arten). Die ersten sind die «Bedeutung-ausdrückenden Namen-Worte», d. h. die Verschiedenheiten des Klanges, welche Bedeutungen (= Namen, Redeteile und Sätze) ausdrücken. Die zweiten sind die Objekt-vorstellenden (wörtl.: enthüllenden) Namen-Worte», d. h. der Geist (citta = die sieben Bewusstseinsarten) und die geistigen Begleitumstände (caitasika dharma), welche die Objekte wahrnehmen. Die bījas, welche in Uebereinstimmung mit diesen (beiden Arten) der Name-Worte gebildet werden, werden zur Ursache (hetupratyaya) der Verschiedenheiten der saṃskāra-dharmas.

2. Selbst-Zuneigungs-vāsanās. (Sie sind) die bījas, welche fälschlich am ātman und ātmīya haften (ātmā'tmīyābhiniveśa). Es gibt zwei (Arten) der Selbst-Zuneigung. Die erste ist die Selbst-Zuneigung apriori (wörtl.: die Selbst-Zuneigung, welche mit der Geburt existiert = sahajā'tmā'bhiniveśa), d. h. die Zuneigungen zum Selbst (ātman) und dem dem Selbst gehörigen (ātmīya), welche (auf der Stufe der) Wiederholung vernichtet werden (bhāvanāprahātavya). Die zweite ist die Selbstzuneigung aposteriori (wörtl.: Selbstzuneigung, welche durch Vorstellungen entsteht, parikalpanā'bhiniveśa), d. h. die Zuneigungen zum Selbst und dem dem Selbst gehörigen, welche auf der Stufe des Erblickens (des Absoluten) vernichtet werden (darśana-prahātavya). Die bījas, welche in Uebereinstimmung mit diesen beiden Arten der Selbstzuneigung gebildet werden, sind die Ursache, welche die Lebewesen von einander unterscheidet.

3. Existenz-Ursache-vāsanās. (Sie sind) die bījas der Taten, welche den

Verursachungstheorie der Welt und des Lebens.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen kann ich nun zur Behandlung der Welt- und Lebensanschauungen der Yogācāra-Philosophen übergehen, d. h. zu ihren Theorien der Verursachung des Universums und des Lebens. Wie wir in den vorhergehenden Kapiteln sahen, behandelt Buddhas Philosophie hauptsächlich die Probleme des Lebens und der Verursachung des Lebens. Aber die buddhistische Spekulation wandte sich alsbald kosmologischen Problemen zu und auch die Vijñānavādins suchten diese Fragen von ihrem Standpunkt aus zu lösen, indem sie die ursprüngliche Lehre Buddhas modifizierten. Nach der Zwölf-Ursachen-Theorie ist das Bewusstsein durch die Taten und diese durch das Nicht-Wissen bedingt. Das Bewusstsein ist nach der Interpretierung der Abhidharma-Philosophen des Sarvāstivāda die Vereinigung der fünf Elemente, aus denen Geist und Materie (nāma-rūpa) sich entwickeln [72]. Welches Prinzip der Yogācāra-Philosophie entspricht nun dem Bewusstsein in der Zwölf-Ursachen-Theorie? Darauf möchte ich antworten, dass dies das Ālaya- oder genauer Vipāka-Bewusstsein sei. Vipāka ist ein Sanskritwort, das von √pac + vi abgeleitet ist und Resultat bedeutet. In der Yogācāra-Philosophie bedeutet es die Gesamtsumme der Spuren der vergangenen Taten. Wenn die Energie der vergangenen Taten erschöpft ist und die bījas oder neu zur Aufbewahrung gekommenen vāsanās zur vollen Reife gelangt sind, dann heisst es, dass das Individuum von einem Zustand in den andern übergehe. Sobald dies geschehen ist, erzeugt das vipāka innerlich bījas und äusserlich die eigentlichen Sinne, die Sinnesorgane und die physische Welt, welche die Objekte des Ālaya-Bewusstseins sein sollen [73]. Die sogenannten sieben Bewusstseinsarten der Yogā-

---

vipaka der drei Welten hervorrufen. Es gibt zwei (Arten) der Ursache der Existenz. Die ersten sind die guten (Taten) von unreiner Natur (sāsrava-kuśala). Sie sind die Taten, welche das angenehme Resultat hervorrufen. Die zweiten sind die bösen (Taten). Sie sind die Taten, die das unangenehme Resultat hervorrufen. Die bījas, welche in Uebereinstimmung mit diesen beiden Existenzursachen gebildet werden, (verleihen) der Vipāka-Frucht die Unterschiede der Zustände der Existenz (gati), der guten und der bösen.

(Hier) muss man wissen, dass die vāsanās der Selbstzuneigungs- und der Existenz-Ursache die Herrscher-Ursachen (adhipati-pratyaya) für die Vipāka-(wörtl.: verschiedenartige) Frucht sind».

[72] Cf. supra, I. Abschnitt, «die Theorie der abhängigen Entstehung in der Reihenfolge ihrer Entdeckung».

[73] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 8a, Z. 18 — p. 8b, Z. 1), wo es heisst:

cāra-Philosophie sind das Resultat der vollen Entwicklung der bījas aus dem Vipāka-Bewusstsein. Sie stehen somit in einem Fruchtverhältnis zu den bījas, welche ihre Ursache bilden. Diese Verursachung der sieben Bewusstseinsarten durch die bījas führt den technischen Namen «kausale Umwandlung»[74] (hetu-pariṇāma).

Untersuchen wir nun das Bewusstsein der Vijñānavādins, so finden wir durchgehend eine Gegenüberstellung von Subjekt (jñānālambana) und Objekt (jñeyālambana) in jeder der Bewusstseinsarten. Diese beiden Begriffe werden von den Vijñānavādins als «Sehens-Teil» und «Merkmal-Teil» oder als «Greifender» (grāhaka) und «zu Greifendes» (grāhya), oder als «Messender» (pramāṇa) und «Messbares» (prameya) usw. bezeichnet[75]. In welcher Beziehung stehen nun Subjekt und Objekt zu den Bewusstseinsarten? Nach der Ansicht der Vijñānavādins sind sie die beiden Teile des erwachenden Bewusstseins, die durch die bījas verursacht sind. Hinter dieser zweifachen Erscheinungsform liegt nach ihrer Ansicht keine Substanz, und sie bezeichneten es als den Gipfel der Täuschung, an die Substantialität dieser Phänomene zu glauben, wie es die nichtbuddhistischen Denker und die gewöhnlichen Menschen mit dem ātman und den dharmas zu tun pflegen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachteten die Vijñānavādins die empirische Welt und die Seele als aus falschen Erkenntnissen erwachsene Illusionen. Diese beiden Phänomene gleichen, nach dem beliebten Gleichnis der Vijñānavādins, den Augentäuschungen, die dem von einer bestimmten Augenkrankheit betroffenen Menschen (taimirika) erscheinen, oder sie gleichen den Gegenständen des Traumes oder der Fata morgana in der Wüste. Das ist die bekannte Illusionstheorie der Vijñānavādins hinsichtlich der empirischen Welt und der Seele[76]. Da die verschiedenen zweifachen Erscheinungsformen aus den sieben Bewusstseinsarten entstehen, welche ihrerseits die Frucht der bījas sind, so wird diese Zweiteilung der Bewusstseinsarten als «Frucht-Umwandlung» (phala-pariṇāma) bezeichnet.

«Was ist das Funktionsmerkmal und das Vorstellungsobjekt? (Sie) sind die unerkennbare Aneignung (ādāna oder upādāna), (Wohn-)Ort (upasthāna) und die (unerkennbare) Wahrnehmung.

«Wahrnehmung» bedeutet Unterscheidung. Sie ist das Funktionsmerkmal, weil das Bewusstsein die Unterscheidung als Funktionsmerkmal hat.

«Ort» bedeutet (Wohn)-Stätte, d. h. die irdische Welt (bhājanaloka), weil es der Ort ist, von dem die Lebewesen abhängig sind.

«Aneignung» besteht aus zwei (Arten): 1. den bījas und 2. der Gesamtheit der (fünf) Organe (sendriyakāya).

«Bījas» sind die Eindrücke (vāsanā) der Merkmale, Namen und Gedanken (vikalpana).

«Die Gesamtheit der fünf Organe» ist: 1. die (eigentlichen) Sinnesorgane und 2. die physische Grundlage für die Organe.

Das Ālaya-Bewusstsein bildet — infolge der Kraft der Ursachen und der Bedingungen (hetupratyaya), wenn (seine) Eigen-Substanz in Erscheinung tritt, — die bījas und die Gesamtheit der (fünf) Organe innerlich und die irdische (Welt) äusserlich um, d. h. es nimmt die umgebildeten als seine Vorstellungsobjekte, weil das Funktions-Merkmal entsteht, wenn es sie wahrnimmt».

[74] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 6a, Z. 20 — 6b, Z. 2):

«Es gibt zwei Arten von Umwandlung.

Die erste ist die *kausale Umwandlung* (hetu-pariṇāma), d. h. die zwei kausalen «Eindrücke» (vāsanā oder bīja) im achten Bewusstsein: der homogene (niṣyanda) und der heterogene (vipāka).

Die zweite ist die Frucht-Umwandlung (phala-pariṇāma). Vermöge der Kraft der Eindrücke der vorhergehenden zwei Arten erscheinen verschiedene Phänomene (objektive und subjektive), wenn die acht Bewusstseinsarten (in Tätigkeit) treten».

[75] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 8b, Z. 1 — p. 9a, Z. 2), wo sich interessante Erörterungen über die Einteilung des Bewusstseins finden, die von Sthiramati, Nanda, Dignāga und Dharmapāla herrühren. Obgleich sie vom erkenntnistheoretischen Standpunkt von grosser Bedeutung sind, habe ich sie in dieser Abhandlung nicht berücksichtigt, da es sich mir hier hauptsächlich um die genetische Entwicklung der Hauptgedanken der Yogācāra-Philosophen handelte.

Ursprung der Bīja-Theorie.

Ein charakteristischer Zug der Yogācāra-Philosophie ist ihre metaphysische Psychologie. Einige ihrer psychologischen Problemstellungen, besonders die Erlösungstheorie[77], scheinen mir die Aufmerksamkeit selbst moderner Psychologen zu verdienen. Allerdings muss zugegeben werden, dass die Vijñānavādins mit der Behauptung, dass Subjekt und Objekt die beiden Seiten des Bewusstseins seien, sowie mit der Negierung der empirischen Welt und der Seele dogmatisch geworden sind. Jedoch ist es nicht schwer, den psychologischen Prozess zu verstehen, der zu diesem Dogmen führte. Wie wir oben sahen, war die Wesenlosigkeit von Ātman und Dharma bereits von den früheren buddhistischen Denkern fest begründet. Aber die geheimnisvolle Wirksamkeit des Karman wurde von ihnen allen ohne jeden Zweifel als Ursache des Lebens angenommen. Die Aufgabe der Vijñānavādins war es nun, das Grundprinzip von Ātman und Dharma aufzufinden, die zwar völlig wesenlos, aber

---

[76] Cf. Mah. samp. (T. E. XVIII, 9, p. 34a, Z. 18 — p. 34b, Z. 11) usw.

[77] Cf. infra «Erlösungstheorie im Yogācāra-System».

nichtsdestoweniger als Erscheinungen vorhanden sind. Welches sind ihre Ursachen? Gibt es ein dem Karman, der Ursache des Lebens, entsprechendes Prinzip? Betrachten wir die Tätigkeit des Geistes, so zeigt sich uns das geheimnisvolle Phänomen des Registrierens der Erfahrungen, ihrer Aufbewahrung und ihres Wiedererscheinens in fast der gleichen Gestalt, in der sie vom geistigen Mechanismus empfangen wurden. Besteht nicht eine Aehnlichkeit zwischen diesem Phänomen und dem Wirken des Karman? Die guten und schlechten Taten sollten, wie man glaubte, entsprechende Früchte hervorbringen. In ähnlicher Weise erzeugt auch das Phänomen, welches wir als Gedächtnis zu bezeichnen pflegen, die gleichen Erscheinungen, die es in der Vergangenheit registriert hat. Ich bin der Ansicht, dass die von den Vijñānavādins aufgestellte Verursachungs-Theorie der zwiefachen Phänomene auf der von der modernen Psychologie als Gedächtnis bezeichneten Tatsache beruht. Irre ich nicht in dieser Annahme, so würde die Bīja-Theorie der Vijñānavādins nichts anderes als eine Weiterbildung der Karman-Theorie darstellen.

Ursachen der Verschiedenheit der Erscheinungen, der Persönlichkeit und der Zustände des Lebewesens.

Wir haben oben gesehen, dass die Vijñānavādins die vāsanās in drei Kategorien einteilen. Die erste dieser Gruppen ist die Ursache der Verschiedenheit der Erscheinungen, der Wahrnehmungen und der Erkenntnis, die zweite die der Verschiedenheiten der Persönlichkeit. Die dritte Gruppe bleibt so lange im Ālaya-Bewusstsein, wie die Energie der vergangenen Karman andauert. Sobald aber diese erschöpft ist, gehen die bījas dieser Gruppe, ebenso wie die der beiden anderen, in einen anderen Zustand über. Wer die bījas guter Taten gesammelt hat, soll in einem angenehmen Zustand wiedergeboren werden, während diejenigen, die schlechte Taten begingen, eine Wiedergeburt in einem unangenehmen Zustand erlangen. Wir können daher die bījas der dritten Gruppe als die Ursache der verschiedenen Zustände der Lebewesen bezeichnen [78].

Wechselbeziehung zwischen Erscheinungen und bījas.

Die Erfahrungen stammen aus der empirischen Welt. Da nun die Vijñānavādins die Substantialität der empirischen Welt leugneten,

[78] Cf. die aus der Vijñ. sid. zitierten Sätze in Anm. 71 und Mah. samp. I (T. E. XVIII, 9, p. 31 b, Z. 3 u. 4), wo der Grund für die Verschiedenheit der

bedeutete diese für sie die Erscheinungen, die aus den sieben Bewusstseinsarten entstehen und die sie als *samudācāra* bezeichneten, was im Chinesischen mit einem Ausdruck wiedergegeben wird, der «Erscheinen-Fortschreiten» bedeutet. Mit diesem Ausdruck scheint der Uebersetzer die Phänomene zu bezeichnen, welche aus den Bewusstseinsarten hervorgehen. Ist diese Ansicht zutreffend, so kann dieser Terminus als «Erscheinung» übersetzt werden. Die Erscheinungen hinterlassen ihre Spuren oder bījas im Ālaya-Bewusstsein, und diese bījas bringen ihrerseits neue Erscheinungen hervor. Wir können daraus die folgenden beiden Lehrsätze ableiten:

1. Die bījas erzeugen Erscheinungen,
2. Die Erscheinungen erzeugen bījas.

Diese zwiefache Beziehung zwischen Erscheinungen und bījas wird in der Yogācāra-Literatur durch das beliebte Gleichnis des Rohrbündels ausgedrückt. Das Rohrbündel steht, indem die einzelnen Rohre sich wechselseitig stützen; d. h. sie werden wechselseitig zur Ursache und Wirkung in bezug auf ihr Stehen. Ebenso heisst es, dass die Erscheinungen und die bījas wechselseitig zur Ursache und Wirkung werden [79].

Drei Theorien über den Ursprung der bījas.

Zu den interessantesten Fragen in bezug auf die Bīja-Theorie, die das Lesen des Vijñaptimātra-siddhi-śāstra anregt, gehören ohne Zweifel die Streitigkeiten der späteren Yogācāra-Dialektiker über den

aus dem gleichen Eindruck herrührenden Erscheinungen durch das Beispiel bedruckter Stoffe erklärt wird.

[79] Die Darstellung des vorliegenden Abschnitts beruht hauptsächlich auf folgenden Sätzen der Vijñ. sid. II (T. E. XX. 10, p. 8 a, Z. 15 u. 16.):

«Wenn die Bewusstseinsarten, welche die Beeindrucker (vāsakavijñāna) sind, aus den bījas (im ursprünglichen Bewusstsein) in Erscheinung treten, so drücken sie ihrerseits wieder die bījas (dem ursprünglichen Bewusstsein) ein, indem sie zur Ursache werden.

Dass (diese) drei Dinge (bījas — Erscheinungen — bījas) wechselseitig (parampara) gleichzeitig Ursache und Wirkung (voneinander) sind, ist wie der Docht (vartikā) (einer Kerze), welcher eine Flamme hervorbringt, und die Flamme, die entsteht, verbrennt den Docht, oder es ist wie Rohrbündel (nalakalāpa), die sich wechselseitig stützen.

(Daher) kann, dass Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, nicht erschüttert werden.»

Die gleiche Erläuterung findet sich in der Mah. samp. Cf. T. E. XVIII, 9, p. 3b.

Ursprung der bījas[80]. Candrapāla[81] und seine Anhänger behaupteten, dass «alle bījas apriori existieren. Sie sind nicht (Dinge, welche) durch Eindrücke hervorgebracht werden. (Sie) können durch die Kraft der Eindrücke nur gesteigert werden». Zum Beweis für diese Ansicht werden mehrere Yogācāra-Werke zitiert, wie Asaṅgas Yogācārabhūmi-śāstra, Sūtrālaṃkāra und auch Sūtras wie das Laṅkāvatāra und andere. Die Dialektiker, welche eine dieser Ansicht diametral entgegengesetzte Meinung vertraten, waren Nanda[82] und seine Anhänger. Nach ihnen entstehen alle bījas aus Erscheinungen. Dies gehe schon aus der blossen Tatsache hervor, dass das Wort «bīja» ein Synonym von vāsanā sei. «Die vāsanās entstehen aus den Eindrücken, gerade wie der Duft im Sesam aus (dem) der Blume herrührt». Von diesem Standpunkt aus interpretierten Nanda usw. die von den Dialektikern der ersten Gruppe zitierten Autoritäten in anderer Weise und meinten imstande zu sein, alle Schwierigkeiten zu lösen. Jedoch scheinen diese Ansichten beide unbefriedigend zu sein. Dharmapāla[82], der der grösste Yogācāra-Vertreter nach Asaṅga und Vasubandhu genannt werden kann, gelang es, die Fehler beider Ansichten zu finden. Wenn die bījas nur apriori existieren und nicht aus neuen Eindrücken herrühren, wie erklärt sich dann die wechselseitige Kausalbeziehung zwischen Erscheinungen und bījas?

«Alle dharmas werden im Bewusstsein aufbewahrt,
So ist auch das Bewusstsein in den dharmas.
(Sie) werden wechselseitig zum Resultat (phalatā)
Und ebenso immer zur Ursache (hetutā)».

Dieser Vers aus einem Sūtra wird von Dharmapāla als eine Instanz angeführt[83], welcher die apriori-Theorie nicht gerecht zu werden vermag. Mit anderen Worten: nach der apriori-Theorie können die bījas nicht das Resultat der Erscheinungen sein. Die entgegengesetzte Schwierigkeit erwächst aus der aposteriori-Theorie. Wenn alle bījas aus der Welt der Erscheinungen herrühren, und wenn die Existenz von apriori-bījas negiert wird, wie ist dann der Ursprung der Erscheinungswelt zu erklären? Diese Theorie liefert keine Erklärung für diejenigen Erscheinungen, welche bereits vor den ersten bījas vorhanden waren, die aus der Welt der Erscheinungen herrühren. Um diesen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, postulierte Dharmapāla zwei Arten von bījas, apriori- und aposteriori-bījas, und suchte die verschiedenen Yogācāra-Autoritäten, die sich scheinbar widersprechen, unter diesem Gesichtspunkt zu erklären.

[80] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 6b, Z. 18 — 7b, Z. 16).

[81] Er gehört nicht zu den zehn grossen Kommentatoren, ist aber durch seine apriori-Theorie der bījas bekannt.

[82] Cf. Anm. 49.

[83] Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 7a, Z. 14).

Die Ālaya-Verursachungs-Theorie.

Wie wir oben gezeigt haben, spielt die bīja-Theorie eine bedeutende Rolle in der Yogācāra-Philosophie. Sie ist das fundamentale Prinzip für die monistische Erklärung des Ursprungs der Erscheinungswelt und des Lebens. Wir können somit die Verursachungstheorie der Yogācāra-Philosophie als bīja- oder vāsanā-Verursachungs-Theorie bezeichnen. Ich halte diese Bezeichnung keineswegs für falsch. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die bījas vom modernen psychologischen Standpunkt aus einen Vorgang des geistigen Mechanismus darstellen, der in der Registrierung, Aufbewahrung und Reproduzierung der gemachten Erfahrungen besteht. Dieses Reproduzieren ist nach der Yogācāra-Philosophie das Resultat der zwiefachen Erscheinungen der empirischen Welt sowie des Lebens. Mit anderen Worten, die bījas sind eine Funktion des Geistes. Hiervon ausgehend sagt die Yogācāra-Literatur, dass die bījas die Funktion und das Ālaya-Bewusstsein die Substanz seien[84]. Daher erscheint es angebrachter, die Yogācāra-Verursachungs-Theorie als Ālaya-Verursachungs-Theorie zu bezeichnen. Das ist auch in der Tat der Name, mit dem die Verursachungs-Theorie der Yogācārins zur Unterscheidung von der Zwölf-Ursachen-Theorie Buddhas und der absoluten (tathatā)-Geist-Verursachungs-Theorie Aśvaghoṣas[85] usw. bezeichnet zu werden pflegt.

[84] Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 6b, Z. 13—14):

«Welche Art von Dingen (dharma) wird bīja genannt? (Das Wort bīja) ist ein Synonym (paryāya) (wörtl.: Unterschied) für die potentielle Energie, die im ursprünglichen Bewusstsein existiert und direkt ihre eigenen Früchte entstehen lässt.

Diese (bījas) und das ursprüngliche Bewusstsein und die Früchte, die hervorgebracht werden, sind weder eines noch verschieden. (Sie) müssen so logischerweise sein, weil sie die *Substanz (= das ursprüngliche oder Ālaya-Bewusstsein) und ihre Funktion (= die bījas)* sowie die Ursache (= die bījas) und ihr Resultat (die Erscheinungen) sind.»

[85] Cf. T. Suzuki: Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna. Chicago 1900.

Die Theorie der alleinigen Existenz des Bewusstseins.

Die Hypothese der bīja-Theorie führte die Vijñānavādins zu ihrer Illusionstheorie in bezug auf die empirische Welt und die Seele. Diese Folgerung zieht mit Notwendigkeit eine weitere nach sich, nämlich die, dass allein das Bewusstsein existiere. Aus diesem Grunde pflegt man die Yogācāra-Theorie als Theorie der alleinigen Existenz des Bewusstseins oder des Geistes zu bezeichnen (vijñāna-[mātra]vāda oder citta[mātra]-vāda). Unter diesem Namen ist die Yogācāra-Philosophie allgemein in der buddhistischen Literatur bekannt.

Die beiden Arten der Erkenntnis.

Eine aus der Illusionstheorie der Vijñānavādins erwachsende Schwierigkeit scheint die folgende zu sein: wenn die empirische Welt und die Seele überhaupt nicht existieren, wie kommt es dann, dass wir nichtsdestoweniger realistische Vorstellungen von ihnen haben? Die Antwort auf diese Frage muss in der dogmatischen Yogācāra-Erkenntnis-Theorie gesucht werden. Nach den Vijñānavādins ist unsere Erkenntnis der Dinge völlig falsch. Es ist ihr eigentümlich, ihre Gegenstände für realistische Dinge zu halten. Aus dieser falschen Erkenntnis stammt die realistische Ansicht der Menschen hinsichtlich der empirischen Welt und der Seele. Mit anderen Worten: unsere Erkenntnis ist immer durch die zwiefache Täuschung verdeckt. So lange dieser Schleier auf ihr liegt, können wir das Absolute nicht erblicken. Dieses wird nur erschaut, wenn der Mensch von den Täuschungen frei ist. Die Vijñānavādins unterscheiden demgemäss zwei Arten von Erkenntnis: von Leidenschaften beeinflusste Erkenntnis (sāsrava-parikalpanā) und von Leidenschaften freie Erkenntnis (anāsrava-parikalpanā)[86].

Die drei Kategorien der Existenz.

Diese dogmatische Erkenntnistheorie führte die Vijñānavādins zur Aufstellung ihrer bekannten drei Kategorien der Existenz oder der Kategorien der Existenz von dreifacher Natur (trisvabhāva)[87]. Die erste Kategorie wird *parikalpita* oder (fälschlich) erkannte

[86] Zur weiteren Erläuterung cf. infra « die Grundlage der Erlösung ».

[87] Die folgende Darstellung beruht hauptsächlich auf der Erörterung über die dreifache Natur, wie sie in der Vijñ. sid. Bd. VIII dargestellt ist (T. E. XX, 10, p. 37b, Z. 2 — 39a, Z. 7). Mah. samp. II (T. E. XVIII, 9, Z. 10—17).

(Existenzen) genannt. Wie wir oben zeigten, vermag unsere Erkenntnis die Dinge nicht richtig zu sehen. Aus dieser falschen Erkenntnis stammt die realistische Ansicht der empirischen Welt und der Seele. Eine derartige Ansicht gleicht, um ein Beispiel zu gebrauchen, dem Anblick einer Schlange, der einen ängstlichen Menschen im Dunkeln infolge Verwechslung mit einem Tau erschreckt. Ebensowenig, wie die fälschlich erblickte Schlange existiert, existieren auch die empirische Welt und die Seele. Die erste Kategorie umfasst diese illusorischen Erscheinungen und kann als die Kategorie der illusorischen Erscheinungen bezeichnet werden. Nun entsteht die Vorstellung der Schlange aus der Verkennung des Taues. Gibt es auch im Falle der realistischen Vorstellung der Welt und der Seele etwas, das dem Tau entspräche? Die Dinge, die diese realistische Ansicht erzeugen, nannten die Vijñānavādins *paratantra*, oder die zweite Kategorie der Existenz. Das Sanskritwort paratantra bedeutet « von einem andern abhängig », und als Terminus der Yogācāra-Philosophie bezeichnet es die Existenz, welche aus bestimmten Ursachen hervorgeht. Die Yogācārins meinten damit die acht Arten des Bewusstseins (pravṛtti-vijñāna), weil sie aus mehreren Ursachen — bījas — entstehen. Nun erhebt sich eine Frage. Sind allein die Bewusstseinsarten paratantra? Die Vijñānavādins behaupteten, dass die zwiefachen Phänomene, Subjekt und Objekt, die beiden Teile der Bewusstseinsarten darstellen. Sind daher nicht auch diese paratantra? Dharmapāla war der Ansicht, dass auch diese zwiefachen Phänomene paratantra seien, weil sie ebenfalls aus mehreren Ursachen — bījas — hervorgehen[88]. Nach ihm sind diese zwiefachen Phänomene die Substanzen, welche die gewöhnlichen Menschen für die empirische Welt und die Seele halten, und diese falsche Ansicht nannte er parikalpita. Um dies wiederum durch ein Beispiel zu erklären: dies paratantra bezeichnet das Tau im Falle der fälschlichen Erkenntnis der Schlange. Ein Tau besteht aus Jute. Steht nun auch hinter dem paratantra etwas, das der Jute beim Tau entspräche? Nach den Vijñānavādins ist das, was hinter dem paratantra liegt, die dritte, *pariniṣpanna* genannte, Kategorie. Pariniṣpanna bedeutet Vollkommenheit oder Vollendung. Aber die Yogācārins bezeichneten durch dieses Wort das Absolute (tathatā). Dieses Absolute findet sich immer hinter dem paratantra, aber die gewöhnlichen Menschen

[88] Nach Sthiramati sind die zwiefachen Phänomene parikalpita und nicht paratantra (T. E. XX, 10, p. 37b, Z. 12—16).

können es wegen der doppelten Täuschung [89] nicht erkennen. In welcher Beziehung stehen nun das Absolute (parinişpanna) und das paratantra zueinander? Nach dem Vijñaptimātra-siddhi-śāstra [90] sind sie « weder verschieden noch nicht verschieden. Wenn sie verschieden wären, könnte das Absolute (tathatā) nicht die wahre Natur des paratantra (wörtl.: dieses) sein. Wenn sie nicht verschieden wären, müsste die Natur des Absoluten (wörtl.: dieses) unbeständig (anitya) sein ».

Nach unserem Text, dem Vijñaptimātra-siddhi-śāstra [90], ist der Zweck dieser drei Kategorien, zu zeigen, dass alle Existenzen, welche in diese Kategorien fallen, « nicht getrennt von den Bewusstseinsarten und ihren Begleitumständen (citta und caitasika) sind. Die Bewusstseinsarten und ihre Begleitumstände und das, was aus ihnen in Erscheinung tritt (die subjektiven und objektiven Phänomene), entstehen aus mehreren Ursachen. Daher gleichen sie Phantomen (māyā) usw. Obgleich sie keine (wahren) Existenzen sind, so gleichen sie doch wahren Existenzen und täuschen Unwissende (bāla). (Sie) werden alle als (Existenzen der) Natur, welche in Abhängigkeit von anderen (paratantra) entsteht, bezeichnet. Die Unwissenden halten sie ohne Grund für Ātman, Dharma, Existenz, Nicht-Existenz, eines, verschieden, zusammen, nicht zusammen usw. (Aber diese fälschlich erkannten Dinge sind) wie Himmelsblumen usw. (khapuṣpa). Sie haben weder Substanzen (svabhāva) noch Merkmale (lakṣaṇa). Alle (diese fälschlich erkannten Dinge) werden parikalpita genannt. Ātman und dharma, (welche) aus der falschen Annahme des paratantra (entstehen), sind beide leer. Die wahre Natur der Bewusstseinsarten usw., welche durch diese Leerheit enthüllt wird, wird parinişpanna genannt. Daher sind diese drei (Naturen) nicht getrennt von citta usw. »

Was nun aber für uns diese Lehre von den drei Kategorien besonders interessant macht, ist die darin berührte Frage der Beziehung zwischen der Substanz und den Phänomenen. Paratantra ist, wie Professor de la Vallée Poussin nachgewiesen hat [91], ein Yogācāra-Terminus für pratītya-samutpāda, die abhängige Entstehung des ursprünglichen Buddhismus. In der Yogācāra-Philosophie bezeichnet aber paratantra die Bewusstseinsarten und ihre zwiefachen Erscheinungsformen [92], welche nach dem Kausalgesetz zur Entstehung

[89] Cf. infra « Die Grundlage der Erlösung », und Anm. 97.

[90] T. E. XX, 10, p. 38a, Z. 4 u. 5.

[91] E. R. E. Art. Buddhist philosophy.

[92] Cf. supra.

kommen. Im Buddhismus ist alles, was nach dem Kausalgesetz entsteht, Phänomen. Die Vijñānavādins behaupteten, wie wir oben sahen, dass die Substanz der Phänomene, oder mit ihrem Terminus « die wahre Natur », das Absolute oder die Soheit (tathatā) sei. Diese Ansicht ist historisch von sehr grossem Interesse. Schon in Nāgārjunas Philosophie finden wir einen Versuch zur Erklärung des Absoluten (tathatā) durch seine wohlbekannte negative Dialektik. Jedoch gibt Nāgārjuna keine positive Erklärung der Beziehung zwischen dem Absoluten und den Phänomenen. Es scheint mir, als seien die Vijñānavādins die ersten buddhistischen Denker gewesen, die es wagten, eine positive Erklärung dieser Beziehung zu geben. Nach ihnen stehen die Phänomene und das Absolute in der Beziehung « weder verschieden noch nicht-verschieden » zueinander. Kann diese Ansicht nicht als ein Uebergang zu den späteren mahāyānistischen philosophischen Systemen angesehen werden, die das Absolute und die Phänomene identifizierten? Und ist sie nicht ferner ein Sprungbrett für die Identifizierung des Ālaya-Bewusstseins mit dem Absoluten? In der Yogācāra-Philosophie ist das Ālaya-Bewusstsein noch durchaus ein individuelles Bewusstsein. Aber in Aśvaghoṣas Philosophie, wie sie im Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra dargestellt ist [93], wird das Ālaya-Bewusstsein mit dem Absoluten identifiziert. Aśvaghoṣa suchte die Verursachung der Erscheinungswelt durch das Absolute zu erklären [94].

[93] Cf. Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna, übersetzt von T. Suzuki, Chicago 1900.

[94] Es will mir scheinen, als sei der Autor des obenerwähnten Textes ein anderer Aśvaghoṣa als der als Verfasser des Buddhacarita und Zeitgenosse Kaniṣkas bekannte. Ein genauer Vergleich der Werke des erstgenannten Aśvaghoṣa mit der Yogācāra-Literatur erweist, dass seine Philosophie das Resultat der Entwicklung der Yogācāra-Philosophie darstellt. Sein Datum muss zwischen Vasubandhu und Dharmapāla angesetzt werden, da Dharmapāla seine Lehre bereits gekannt hat und sie in unserem Text, dem Vijñ. sid. angreift.

Prof. Keith äussert eine interessante Meinung über die Autorschaft des Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra, cf. Buddhist Philosophy. Oxford 1923, p. 228.

IV. Abschnitt.

Die Erlösungstheorie im Yogācāra-System.

Buddhistische Metaphysik und Erlösungstheorie.

Der Buddhismus ist, besonders in den späteren Schulen des Mahāyāna, in hohem Masse philosophisch. Doch darf nicht übersehen werden, dass es sich trotz allem um religiöse Systeme handelt. Tatsächlich bildet die buddhistische Metaphysik nur den Grund, auf welchem die Erlösungslehren sich aufbauen. Dies ist auch leicht verständlich, wenn man bedenkt, dass von den vier edlen Wahrheiten des ursprünglichen Buddhismus die beiden ersten die philosophische Grundlage darstellen, während die beiden letzten die Erlösungslehre enthalten. So erklärt es sich auch, dass in fast allen systematischen buddhistischen Werken auf den metaphysischen Teil die Erlösungstheorie folgt. Ich bezeichne damit die Erörterungen über die praktischen Methoden der Erlösung und das Resultat der Erlösung. Die Yogācāra-Literatur ist in dieser Beziehung besonders reichhaltig. Das umfangreiche Werk des Asaṅga, das Yogācāra-bhūmi-śāstra[95] ist hauptsächlich der Beschreibung der Stufen der Vervollkommnung gewidmet. Untersucht man die Yogācāra-Literatur dieser Art, so wird man mit Erstaunen finden, auf einer wie tiefgreifenden menschlichen Psychologie diese buddhistischen Denker ihre Erlösungstheorie begründeten. Auch unser Text wendet sich nach Behandlung der oben ausgeführten phänomenologischen und ontologischen Probleme der Erlösungstheorie zu und erörtert die praktischen Methoden der Verwirklichung des Absoluten oder des Nirvāṇa.

Die Grundlage der Erlösung.

Wie wir oben zeigten, können wir das Absolute wegen des Schleiers der zwiefachen Täuschungen, der es verhüllt, nicht erkennen. Nach der Meinung der Vijñānavādins führt die realistische

[95] Nanjio, 1170.

Ansicht des Ātman oder Pudgala zur Entstehung der sogen. Leidenschafts-Verhüllung (*kleśāvaraṇa*) und die realistische Ansicht der Gegenstände der Erkenntnis (*dharma*) zur Gegenstands-Verhüllung (*jñeyāvaraṇa*). Die erste Gruppe dieser Verhüllungen «stört Körper und Geist der Lebewesen und kann (die Verwirklichung) des *nirvāṇa* verhindern»[96], während die zweite Gruppe «die zu erkennenden Gegenstände (jñeya-viśaya) sowie die richtige (wörtl.: nicht umgekehrte) Natur verdeckt und die Erleuchtung (*bodhi*) verhindern kann»[96]. Wenn es so ist, dann muss die Verwirklichung des Nirvāṇa und die Erleuchtung durch die Befreiung von den zwiefachen Täuschungen bedingt sein[97]. Doch erhebt sich eine Frage: Ist eine solche Befreiung überhaupt möglich? Und wenn ja, wodurch? Nach den Vijñānavādins gibt es zwei Arten von bījas, solche, die nicht frei von Leidenschaften sind (sāsrava-bīja), und solche, die frei von Leidenschaften

[96] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 39b, Z. 18 u. 19).

[97] Das Ziel der Yogācāra-Philosophie wie das anderer Systeme des Buddhismus ist die Erlangung des *Nirvāṇa* und die Verwirklichung der *Erleuchtung* (bodhi). Dies wird von Sthiramati am Anfang seines Kommentars deutlich ausgesprochen. Im folgenden gebe ich eine Uebersetzung aus der tibetischen Version:

«Für diejenigen, die die Wesenlosigkeit der Individuen und der dharmas (pudgala-dharma-nairātmya) nicht verstanden oder (eig.: und) falsch verstanden haben, ist, um (bei ihnen) richtiges (eig.: nicht falsches) Verständnis der Wesenlosigkeit der Individuen und der dharmas zu schaffen, dieser Kommentar der dreissig (Verse) über die alleinige Existenz des Bewusstseins (triṃśikavijñaptiprakaraṇa) begonnen worden. Hier (richtiges) Verständnis der Wesenlosigkeit der Individuen und der dharmas (zu schaffen), geschieht zu dem Zwecke, die Leidenschafts-Verhüllung (kleśāvaraṇa) und die Gegenstands-Verhüllung (jñeyāvaraṇa) zu entfernen (prahāṇa); denn Leidenschaften (kleśa), Wut (rāga) usw. entstehen aus der (realistischen) Ansicht des Ich (ātmadṛṣṭi). (170b, 1). Weil das Wissen (avabodha) der Wesenlosigkeit der Individuen (pudgala) das Gegenteil des Individualitätsglaubens (satkāyadṛṣṭi) ist, so werden, wenn dieses (d. h. pudgala) aufgegeben ist, alle Leidenschaften (kleśa) aufgegeben. Weil die Wesenlosigkeit des dharma auch das Gegenteil der Gegenstands-Verhüllung ist, so wird, (wenn man sie erkannt hat,) die Gegenstands-Verhüllung aufgegeben. Ferner: Leidenschafts- und Gegenstands-Verhüllung aufgeben (dient) zum Zwecke der Erlangung der Erlösung (*mokṣa* = nirvāṇa) und Allwissenheit (*sarvajñatva* = bodhi). Kleśas sind die Hindernisse (eig.: Verhüllungen, āvaraṇa) für die Erlangung der Erlösung; deswegen wird, (wenn) diese aufgegeben sind, die Erlösung erlangt. Die Gegenstands-Verhüllung ist das von Leidenschaften freie Nichtwissen (akliṣṭam ajñānam), das bei allem zu erkennenden (jñeye) die Erkenntnistätigkeit (jñānapravṛtti) hindert (pratibandha). Wenn dieses aufgegeben

sind (anāsrava-bīja)[98]. Die erste Gruppe von bījas ist die Ursache der Erscheinungswelt der Nichterleuchteten, während die zweite Gruppe die Ursache derjenigen der Erleuchteten, d. h. der Buddhas ist. Wie wir sahen, gibt es auch zwei Arten von sāsrava-bījas, nämlich apriori- und aposteriori-bījas. Ebenso werden auch bei den anāsrava-bījas zwei Arten unterschieden. Die Erlangung der Buddhaschaft erfolgt 1. auf Grund der apriori-bījas und 2. auf Grund der aposteriori-bījas. Mit andern Worten: die Buddhaschaft erlangen heisst die apriori-anāsrava-bījas ans Licht zu heben, welche in allen gewöhnlichen Menschen verborgen liegen, oder technisch ausgedrückt, dem Ālaya-Bewusstsein «anhaften»[99], und ferner dem Ālaya-Bewusstsein neue anāsrava-bījas hinzufügen durch das Studium des Buddhismus, durch Vereinigung mit guten Freunden, durch gute Taten usw.

Die fünf Stufen der Erlösung.

Unser Text unterscheidet fünf Stufen der Vervollkommnung, mittelst welcher die Bodhisattvas die schwere und langwierige Reise zu dem endlichen Ziel, der Buddhaschaft, zurücklegen sollen[100]. Die erste wird «*Vorbereitungsstufe*» genannt. Auf dieser Stufe sollen die Bodhisattvas «verschiedene ausgezeichnete Stoffe ansammeln, um die unübertreffliche rechte Erleuchtung (anuttarā samyaksambodhi) zu erlangen»[101], und zwar durch Ausübung verdienstvoller Taten zu ihrem eigenen und anderer Menschen Heil. Diese verdienstvollen Taten werden unter dem Terminus der sechs pāramitās zusammengefasst (nämlich: dānapāramitā, śīla°, kṣānti°, vīrya°, dhyāna° und prajñā° oder «wohltätige Gaben, Disziplin, Nachsicht, Mut, Meditation und Erkenntnis»). Obgleich die Bodhisattvas auf dieser Stufe bereits «fest an die Lehre von der alleinigen (Existenz des) Bewusstseins glauben, sind sie noch nicht imstande, die Leerheit von Subjekt und Objekt (grāhaka und grāhya) wahrzunehmen»[102]. Sie sind noch nicht von den zwiefachen Täuschungen befreit. Erst auf der nächsten

ist, so entsteht (pravṛt) bei allen Arten von zu erkennendem (jñeya) das von Zuneigung freie (asakta) und hindernislose (apratihata) Wissen, (und) dadurch wird die Allwissenheit (sarvajñatva) erlangt.»

[98] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 7a, Z. 10 — 7b, Z. 15).

[99] Cf. Vijñ. sid. II (T. E. XX, 10, p. 9a, Z. 12).

[100] Die Darstellung dieses Abschnitts beruht in der Hauptsache auf der Vijñ. sid. IX u. X (T. E. XX, 10, p. 39b, Z. 7 ff).

[101] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 39b, Z. 14 u. 15).

[102] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 39b, Z. 15 u. 16).

Stufe, welche die Stufe der «*hinzufügenden Ausübung*» (chinesische Uebersetzung von prayoga?) genannt wird, können die Bodhisattvas die zwiefachen Täuschungen auf Grund der Meditation auf den vier Unterstufen[103] (uṣmagata, mūrdhāna, kṣānti und laukikāgra-dharma) überwinden. Doch können sie auf dieser Stufe Subjekt und Objekt noch nicht gänzlich transzendieren. Erst auf der nächsten erblicken sie das Absolute. Diese dritte Stufe heisst die Stufe der «*Erlangung*». Auf ihr ist «der Verstand (des Bodhisattvas), welcher das Absolute realisiert, eines (wörtl.: gleich) mit dem Absoluten (tathatā), (weil er) frei von den beiden Merkmalen von Subjekt und Objekt ist[104]». Auf dieser Stufe erblicken die Bodhisattvas das Absolute, daher wird sie auch *darśana-mārga* oder Pfad des Erblickens genannt[105]. Aber das Selbstvervollkommnungswerk des Bodhisattva endet hier noch nicht. Er muss den darśana-mārga verlassen und die nächste Stufe der *Ausbildung* (wörtl.: Wiederholungs-Stufe, bhāvanā-mārga) betreten. Auf dieser Stufe muss der Bodhisattva wieder und wieder das transzendentale Wissen (wörtl.: aparikalpitajñāna) üben, d. h. das Wissen um die Realisierung des Absoluten, damit er die übriggebliebenen bījas der Verhüllung vernichtet. Das Mittel dazu ist die Ausübung der «zehn ausgezeichneten Verhaltensarten»[106] (daśa-sucaritāni) auf den zehn Unterstufen (daśa-bhūmi)[107]. Durch diese stetige Wiederholung gelingt es den Bodhisattvas, sich von den beiden Verhüllungen frei zu machen.

Das Ergebnis dieser Befreiung heisst technisch «Abhängigkeits-Veränderung» (*āśraya-parāvṛtti*). Ueber die Bedeutung dieses Terminus enthält unser Text eine längere Erörterung sowie verschiedene Interpretationen[108]. Ich selbst neige jedoch dazu, ihn als Umwandlung oder Veränderung der Persönlichkeit aufzufassen, welche nach der Vernichtung der beiden Arten von bījas eintritt. Der Text lautet: «durch Aufgeben (wörtl.: Veränderung) der Leidenschafts-(Verhüllung) (kleśa-[āvaraṇa]) können (die Bodhisattvas) das grosse Nirvāṇa er-

[103] Cf. meine Arbeit: «Origin and doctrines of early Indian Buddhist schools» (Festschrift für Prof. F. W. K. Müller). Asia Major. Leipzig 1925, p. 23, Anm. 3.

[104] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 40b, Z. 15 u. 16).

[105] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 40b, Z. 20).

[106] D. h. die Beobachtung der zehn pāramitās. Die zehn pāramitās sind: dānapāramitā, śīla°, kṣānti°, vīrya°, dhyāna°, prajñā°, upāya°, praṇidhāna°, bala° und jñāna°.

[107] Cf. Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 41b, Z. 18 — p. 42b, Z. 19).

[108] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 41b, Z. 11 — Z. 17).

langen und durch Aufgeben (wörtl.: Veränderung) der Gegenstands-(Verhüllung) (jñeya-[āvaraṇa]) verwirklichen sie die unübertreffliche Erleuchtung (anuttarā samyaksambodhi) »[109]. Die Bodhisattvas, welche diese beiden Ergebnisse der Veränderung der Persönlichkeit erlangt haben, sind nicht länger Bodhisattvas, sondern sie sind Buddhas, d. h. sie haben die letzte Stufe, die *endgültige Stufe*, erreicht. Auf dieser Stufe entfaltet sich die absolute Welt der Reinheit (śuddha-dharma-dhātu), die Welt, die von Leidenschaften frei ist (anāsrava-dhātu). « Das Ergebnis dieser Umwandlung der Persönlichkeit (āśrayaparāvṛtti) ist unausdenkbar (acintya), weil es jenseits der Wege des Gedankens und des Wortes liegt. Es ist äusserst fein und tief, weil es im Innersten verwirklicht wird und durch kein weltliches Gleichnis ausgedrückt (wörtl.: verglichen) werden kann »[110]. Es ist die Welt der vollkommenen Güte (kuśala) und der Ewigkeit (nitya), wo es kein Leiden mehr gibt (sukha). Wer diesen Zustand erreicht hat, wird der Befreite (mokṣakāya) genannt oder der grosse Stille (mahāmuni) oder dharmakāya[111].

Die Ansicht der Yogācārins vom Nirvāṇa.

Wie wir oben sahen, ist eines der Resultate der Veränderung der Persönlichkeit die Erlangung des Nirvāṇa. Wir sind daher nun in der Lage, die Ansichten der Yogācārins über das Nirvāṇa zu beleuchten. Da dieses Problem von äusserster Wichtigkeit ist, möchte ich die Uebersetzung eines Abschnittes unseres Textes[112] über diesen Gegenstand vorausschicken.

« Das Erlangen, welches die Verwandlung (oder die Veränderung) der Persönlichkeit (āśraya-parāvṛtti) begleitet: von diesem gibt es wiederum zwei (Arten).

Die erste ist das «offenbarte Erlangen», d. i. das grosse Nirvāṇa. Obgleich dieses von Anfang an seiner Natur nach rein ist, so ist es doch von fremden Verhüllungen verdeckt und nicht offenbart. Wenn diese Verhüllungen zerstört sind und sein (wahres) Bild (wörtl.: Merkmal) durch die wahren heiligen Pfade offenbart ist, nennt man es die Erlangung des Nirvāṇa. Dies ist der Name, der auf die Soheit (tathatā) angewandt wird (wörtl.: dies wird festgestellt durch die So-

[109] Vijñ. sid. IX (T. E. XX, 10, p. 41 b, Z. 13 u. 14), und die in Anm. 97 zitierten Sätze aus Triṃś. bh.

[110] Vijñ. sid. X (T. E. XX, 10, p. 50 a, Z. 2 u. 3).

[111] Cf. den letzten Vers der Triṃśikā.

[112] Vijñ. sid. X (T. E. XX, 10, p. 45a, Z. 11—17).

heit), wenn sie frei von Verhüllungen ist. Daher ist die Substanz (des Nirvāṇa) der reine dharmadhātu (oder das Absolute).

Es gibt vier Arten von Bedeutungsunterschieden des Nirvāṇa.

Das erste ist das Nirvāṇa, welches von Anfang an seiner Natur nach rein ist (mūlasvabhāvaśuddhanirvāṇa). Es ist das absolute (tathatā) Prinzip, welches das (wahre) Merkmal aller Dinge (dharma) ist. Obgleich es fremde Flecken hat, ist es doch von Anfang an seiner Natur nach rein. Es besitzt unzählige feine Attribute (guṇa). Es hat weder Entstehung noch Vernichtung. Es ist klar wie der Himmel. Es findet sich (wörtl.: es existiert) universell und gleichermassen in allen Lebewesen. (Es steht) zu allen dharmas (in der Beziehung) — nicht eines und nicht verschieden. Es transzendiert (wörtl.: ist getrennt von) Subjekt und Objekt (wörtl.: allen Merkmalen und allen Erkenntnissen). Es gibt keinen Weg (für den ungeübten Geist), um es zu begreifen. Noch gibt es einen Weg, es auszudrücken (wörtl.: für Namen und Worte). Nur die wahren Seher (wörtl.: die heiligen Männer) können es innerlich verwirklichen. Seine Natur ist die Ruhe (śānti) vom Anbeginn an. Daher wird (dieser Zustand) Nirvāṇa genannt.

Das zweite ist das Nirvāṇa, in dem der Körper erhalten bleibt (wörtl.: Abhängigkeit) (sopadhiśeṣanirvāṇa). Es ist (der Zustand, in welchem) das Absolute die Verhüllung der Leidenschaften (kleśāvaraṇa) durchbricht (wörtl.: herauskommt). Obwohl (in diesem Zustand) der kleinen Leiden (unterworfene) Körper (wörtl.: kleine Leiden-Abhängigkeit) noch vorhanden und noch nicht zerstört ist, so sind doch die Verhüllungen (āvaraṇa) für immer beruhigt. Daher wird (dieser Zustand) Nirvāṇa genannt.

Das dritte ist das Nirvāṇa, in dem der Körper nicht erhalten bleibt (nirupadhiśeṣanirvāṇa). Es ist (der Zustand, in welchem) sich das Absolute von dem Leiden des Lebens und des Todes befreit (wörtl.: herauskommt). (In diesem Zustand) sind (nicht nur) die Leidenschaften bereits vernichtet, (sondern) auch der erhaltene Körper zerstört und alle Leiden für immer beruhigt. Daher wird (dieser Zustand) Nirvāṇa genannt.

Das vierte ist das Nirvāṇa ohne bleibende Stätte (apratiṣṭhitanirvāṇa). Es ist (der Zustand, in welchem) das Absolute die Gegenstands-Verhüllung (jñeyāvaraṇa) durchbricht (wörtl.: herauskommt). (Buddha, der dieses Nirvāṇa erlangte) ist stets von dem grossen Mitleid und der prajñā (d. i. der von Leidenschaften freien Erkenntnis) geleitet (wörtl.: unterstützt). Durch sie bleibt er weder im saṃsāra

(wörtl.: Leben und Tode) noch im Nirvāṇa. Obgleich seine Fähigkeiten der Erlösung (wörtl.: des Segnens) der Lebewesen bis in die unendliche Zukunft reichen, so ist er doch immer in Ruhe. Daher wird (dieser Zustand) Nirvāṇa genannt.

Alle Lebewesen besitzen nur das erste, während die Aśaikṣas (d. i. die Ausgelernten) in den beiden Fahrzeugen (śrāvaka und pratyeka) die drei ersten (Zustände) erlangen können. «Nur der Herr (bhagavant) hat sie alle vier».

Seit zuerst der Pāli-Buddhismus dem Westen bekannt geworden ist, hat das Nirvāṇa den Gegenstand lebhafter Diskussionen unter den Orientalisten gebildet. Sehr zu begrüssen ist es, dass durch das kritische Bemühen der Gelehrten des Westens die mannigfaltigen und verwickelten Ausdrucksformen und Interpretationen des Nirvāṇa in der Pāli-Literatur ans Licht gefördert wurden. Doch ist keiner von ihnen, wie es scheint, an diese schwierige Frage mit entwicklungsgeschichtlicher Methode herangetreten, sodass die Interpretation einer Reihe von Bezeichnungen des Nirvāṇa weiter ungeklärt blieb. Childers hat als erster zwei Kategorien des Nirvāṇa aufgestellt, nämlich *savupādisesanibbāna* (Skt. sopadhiśeṣanirvāṇa) und *anupādisesanibbāna* (Skt. nirupadhiśeṣanirvāṇa). Nach ihm umfasst die erste dieser Kategorien alle Ausdrücke, welche sich auf den Zustand der Seligkeit beziehen, der dem Verwirklicher der Wahrheit aus dem Bewusstsein seiner Befreiung von der Seelenwanderung erwächst, während die zweite Kategorie die die Vernichtung oder Arhatschaft bezeichnenden Ausdrücke enthält. Childers war der Meinung, dass alle die verschiedenen Ausdrücke der Pāli-Literatur für Nirvāṇa unter diese beiden Kategorien subsumiert werden könnten[113]. Mir scheint jedoch, dass es noch eine weitere Gruppe von Interpretationen gibt, für welche diese beiden Kategorien durchaus nicht ausreichen. Untersucht man die Pāli-Literatur, so findet man neben den genannten eine Anzahl von Erklärungen des Nirvāṇa, welche den Leser an das Absolute erinnern. So findet sich z. B. im Sutta-nipāta (v. 1074 ff.) folgende Stelle (Uebers. von Oldenberg)[114]:

«Gleichwie das Licht, vom Windeswehn getroffen
Zur Ruhe eingeht und dem Blick entschwindet,
So geht der Weise, Nam' und Leib ablegend,
Zur Ruhe ein, entschwindend jedem Blicke.»

[113] Cf. Pāli-English Dictionary, Art. nibbānam.

[114] Oldenberg: Reden des Buddha, p. 293.

«Ist, wer zur Ruhe ging, dem Sein entnommen?
Gehört ihm ew'ges Sein, frei von Gebrechen?
Das wolle du mir, Weiser, offenbaren,
Denn kund ist dir in Wahrheit diese Ordnung.»

«Den, der zur Ruhe ging, kein Mass ermisst ihn,
Von ihm zu sprechen, gibt es keine Worte.
Zunichte ward, was das Denken könnt erfassen:
So ward zunicht auch jeder Pfad der Rede.»

Es ist eine bekannte Tatsache, dass Buddha wie der chinesische Weise Konfucius es absichtlich vermied, auf metaphysische Fragen einzugehen, die er für zwecklos für das Erlangen der Erlösung hielt. Aber verraten nicht Aussprüche, wie der oben zitierte, dass die Verwirklichung des Nirvāṇa der Verwirklichung des Absoluten gleichgesetzt wurde? Es bestehen zwar grosse Meinungsverschiedenheiten über die von Dahlmann und Oldenberg aufgestellte Brahman-Nirvāṇa-Theorie[115]; ich möchte jedoch diesen beiden Gelehrten wenigstens insoweit zustimmen, dass ich meine, dass einige Bezeichnungen des Nirvāṇa in der Pāli-Literatur sich auf das Absolute beziehen.

Ich wende mich nun Nāgārjuna, dem grössten buddhistischen Denker nach Buddha, zu. In einem seiner Werke finden wir einen Satz[116], der lautet: «Das wahre Merkmal der Dinge (dharmatā) ist Nirvāṇa». Nun ist in Nāgārjunas Philosophie das «wahre Merkmal der Dinge» ein Synonym für das Absolute oder die Soheit (tathatā)[117]. Wenn man Nāgārjuna mit Recht für den wahren Interpreten oder Fortsetzer der urprünglichen buddhistischen Lehren ansehen darf,

[115] La Vallée Poussin, E. R. E. Bd. 9, p. 376a—379b. Art. Nirvana; Oldenberg, Buddha, 5. Aufl., p. 315 ff.; Dahlmann, Nirvāṇa; Dahlmann, Buddha, p. 21—27; Walleser, Prajñāpāramitā, p. 8.

[116] Cf. Madhy. śa (Chin.) (T. E. XIX, 1, p. 44a, Z. 10—11).
Walleser hat denselben Satz wie folgt übersetzt: «Der dharmas tatsächliche Beschaffenheit ist eben Nirvāṇa». (Cf. Mittl. Lehre (Chin. Vers.) p. 119).

[117] Nāgārjuna: Madhy. k. XVIII, 7 (BB. IV, p. 364).
nivṛttam abhidhātavyam
nivṛtte cittagocare,
anutpannā 'niruddhā hi
nirvāṇam iva dharmatā.
Wenn die Gegenstände des Geistes (cittagocara) zu Ende kommen, so kommen (auch) die Gegenstände der Sprache (abhidhātavya = vacāṃ viṣayaḥ, nach Candrakīrti) zur Vernichtung.
Das wahre Merkmal der Dinge (nach dem Chinesischen) (dharmatā = dharmasvabhāva (Candrakīrti), (Dharma an sich) ist weder entstanden noch vergangen: es ist gleich dem nirvāṇa.

so muss gefolgert werden, dass seine Theorie des absoluten Nirvāṇa aus der von uns aufgestellten dritten Gruppe von Interpretationen des Nirvāṇa im ursprünglichen Buddhismus abgeleitet ist.

Nach diesen Bemerkungen wende ich mich der Yogācāra-Ansicht des Nirvāṇa zu. Einzelne Forscher lieben es, einen starken Gegensatz zwischen den Yogācāra- und Madhyamaka-Lehren zu konstruieren und sehen das Yogācāra-System so an, als habe es sich direkt ohne jeden Madhyamakaeinfluss aus den Gedankensystemen des Hīnayāna entwickelt. Dies ist jedoch ein grosser Irrtum. Zweifellos finden sich in der Yogācāraliteratur vielleicht weit mehr hīnayānistische Ausdrücke als in den Madhyamakatexten. In den zentralen Gedankengängen ist jedoch, wie oben bereits dargelegt, die Yogācāra-Philosophie die Nachfolgerin der Madhyamaka-Philosophie. Auch in der Interpretation des Nirvāṇa kann sie als Nachfolgerin und Fortsetzerin der Ansichten Nāgārjunas gelten. Wie wir sahen, identifizierte Nāgārjuna das Absolute mit dem Nirvāṇa. Die Yogācāra-Philosophie übernahm diese Identifizierung als selbstverständlich und betrachtete das Absolute als das Objekt der Verwirklichung, welches durch wohltätige Handlungen, Uebung der Meditation und Ueberwindung der Leidenschaftsverhüllung zur Enthüllung gelangt. In der Yogācāra-Philosophie stehen, wie wir bereits gezeigt, das Absolute und der individuelle Geist in der Beziehung des weder-verschieden-noch-nicht-verschieden-seins zueinander. Daraus folgt, dass sich das Absolute *immanent* im individuellen Geist vorfindet. Das Nirvāṇa verwirklichen, heisst dieses Absolute zur Enthüllung bringen. Es gibt im ganzen vier Zustände dieser Enthüllung. Im ersten bleibt das Absolute latent im Geiste. Es ist noch gänzlich von dem Schleier der zwiefachen Täuschungen bedeckt und gar nicht enthüllt, doch ist seine Natur rein. Daher heisst das Absolute in diesem Zustand: «das Nirvāṇa, welches von Anfang an seiner Natur nach rein ist (mūlasvabhāvaśuddhanirvāṇa)». Der zweite Zustand, in welchem das Absolute in dieser Welt durch Beseitigung der Leidenschaftsverhüllung (kleśāvaraṇa) enthüllt wird, heisst in der Yogācāra-Literatur: «das Nirvāṇa, in welchem der Körper erhalten bleibt (sopadhiśeṣanirvāṇa)», und wenn der Verwirklicher des Absoluten stirbt, so heisst der eintretende dritte Zustand: «das Nirvāṇa, in welchem der Körper nicht erhalten bleibt (nirupadhiśeṣanirvāṇa)». Aber die Yogācāra-Ansicht des Nirvāṇa bleibt hier noch nicht stehen. Wie im folgenden Abschnitt dargelegt werden wird, forderten die Vijñānavādins die ewige Fortdauer des Verwirklichers des Absoluten auch nach

dem Tode. In diesem Zustand ist er völlig frei von allen Verhüllungen (āvaraṇa), auch von der Gegenstands-Verhüllung (jñeyāvaraṇa), welche in den beiden vorhergehenden noch vorhanden war. Dies ist der Zustand des Buddha. Aber Buddha befindet sich wegen seines altruistischen Gelübdes in ständiger Aktivität der Erlösung. Unser Text nennt diese vierte Kategorie «das Nirvāṇa ohne bleibende Stätte (apratiṣṭhitanirvāṇa)» und erklärt, dass es allen früheren buddhistischen Systemen unbekannt sei.

Es ist äusserst lehrreich, hier einen Blick auf die Entwicklung der Idee des Nirvāṇa zu werfen. Der ursprüngliche Buddhismus hatte die Frage der metaphysischen Natur des Nirvāṇa offen gelassen. Nāgārjuna fasste diese metaphysische Natur als das Absolute auf. Die Vijñānavādins endlich haben, indem sie den zwei in den Pāliquellen genannten Kategorien des Nirvāṇa ihre eigenen hinzufügten, vier Kategorien aufgestellt. Im ursprünglichen Buddhismus sind die Bezeichnungen des Nirvāṇa mehr oder weniger negativ. Aber die Vijñānavādins interpretierten es durchaus positiv und als Zustand der Aktivität in Uebereinstimmung mit ihrer Buddhologie[118]. Sollte diese Tatsache nicht als eine der Quellen anzusehen sein, aus der die aktive Lebensanschauung späterer Mahāyānisten ihren Ursprung nahm, welche der pessimistischen Anschauung des ursprünglichen Buddhismus so völlig entgegengesetzt ist?

Die Ansicht der Yogācārins von der Bodhi.

Ein Problem, welches nach Erörterung des Nirvāṇa betrachtet werden muss, ist das der Bodhi, welche in der buddhistischen Literatur in Zusammenhang mit dem Nirvāṇa gebracht wird und das zweite der die Umwandlung der Persönlichkeit begleitenden Resultate bildet. Die Vijñānavādins haben in dieser Frage eine ganz neue Theorie aufgestellt, die meiner Ansicht nach den früheren buddhistischen Systemen völlig unbekannt ist. Als solche ist sie von grosser Bedeutung für die buddhistische Forschung; daher sei es mir gestattet, die Uebersetzung einiger wichtiger Stellen unseres Textes zu geben. Der Text sagt[119]:

> «Die zweite ist die «entstandene Erlangung», d. h. die grosse Bodhi (höchstes Wissen). Obwohl diese von Anfang an die bījas besitzt, welche (sie) zur Entstehung bringen können,

[118] Cf. infra.

[119] Vijñ. sid. X (T. E. XX, 10, p. 45, Z. 13 — p. 46a, Z. 3).

entsteht (sie) doch nicht wegen des Widerstandes der Gegenstands-Verhüllung (jñeyāvaraṇa). Die *Entstehung* (der bodhi) aus den bījas infolge der Vernichtung jener Verhüllung durch die Kraft des edlen Pfades nennt man *Erlangung* der Bodhi. Nach (ihrer) Entstehung besteht (sie) fort bis zum Ende der Zeiten (wörtl.: der Zukunft). Dieses ist (die Erlangung der) mit dem vierfachen Wissen verbundenen Geistesarten (wörtl.: -klassen — te caturjñānasamprayuktacittavargaḥ).

Welches sind die mit dem vierfachen Wissen verbundenen Geistesarten?

Die erste ist die mit dem Wissen des grossen Spiegels verbundene Geistesart (mahādarśajñānasamprayuktacittavarga). Diese Geistesart ist getrennt von allen Geistestätigkeiten (parikalpanā). (Ihr) Objekt und das Merkmal (ihrer Funktion) sind fein und schwer zu erkennen. (Trotzdem spiegelt sie) alle Objektsmerkmale richtig und klar (wörtl.: nicht falsch und nicht töricht). (Ihre) Natur und (ihre) Merkmale sind rein. (Sie) ist getrennt von allen Flecken. (Sie) hat die Attribute der Einheit, Reinheit und Vollkommenheit und ist die Stütze (āśraya) und der Träger der Erscheinungen und der bījas. (Sie) kann die Schatten der Körper, der Erde und des Wissens erscheinen und entstehen lassen. (Sie) hat keine (zeitliche und räumliche) Unterbrechung und besteht fort bis zum Ende der Zeiten. (Sie spiegelt die Dinge) wie ein grosser Spiegel die Abbilder der verschiedenen Gestaltungen (rūpa).

Die zweite ist die mit dem Wissen der Gleichheit verbundene Geistesart (samatājñānasamprayuktacittavarga). Diese Geistesart sieht, (dass) alle Dinge und die verschiedenen Lebewesen gleich sind. Sie ist immer mit grossem Mitleid usw. verbunden. Gemäss dem Wunsche aller Lebewesen zeigt sie die Verschiedenheiten der Schatten des Körpers und der Erde, die diese gebrauchen (bhuj), auf. Sie ist die besondere Grundlage (āśraya), von welcher das untersuchende Wissen (pratyavekṣaṇajñāna) (abhängt). (Auf dieser Geistesart) beruht (wörtl.: ist festgestellt) das Nirvāṇa ohne bleibende Stätte (apratiṣṭhitanirvāṇa). (Diese Geistesart) besteht fort bis zum Ende der Zeiten ohne Veränderung (wörtl.: in einem Geschmack).

Die dritte ist die mit dem untersuchenden Wissen verbundene Geistesart (pratyavekṣaṇajñānasamprayuktacittavarga). Diese Geistesart vermag die besonderen und allgemeinen Merkmale

aller Dinge ohne Widerstand klar zu sehen (wörtl.: sieht gut... und schreitet ohne Widerstand fort). (Sie) umfasst unzählige dhāraṇīs und samādhis, sowie (die aus ihnen) entstandenen seltenen Juwelen der Verdienste (d. h. die dhāraṇīs und samādhis sind möglich auf der Grundlage dieser Geistesart). Sie ist frei in der Entfaltung mannigfacher (geistiger) Fähigkeiten in der Versammlung einer grossen Menschenschar. (Sie) lässt den Regen des grossen Gesetzes (dharma) herabströmen, zerstört alle Zweifel und verursacht, dass alle Lebewesen Segen empfangen.

Die vierte ist die mit dem Wissen um die Vollendung des zu Tuenden verbundene Geistesart (kṛtyānuṣṭhānajñānasamprayuktacittavarga). Diese Geistesart entfaltet, um alle Lebewesen zu segnen, überall in allen Richtungen (wörtl.: in zehn Richtungen) die verschiedenen umgewandelten drei (Arten von) Handlungen und vollendet die zu tuenden Werke kraft des ursprünglichen Gelübdes...

Die (vier Geistesarten) werden erlangt durch entsprechende Verwandlung der Arten (wörtl.: Klassen) (des Geistes), welche mit dem unreinen (sāsrava) achten, siebenten und sechsten und den (ersten) fünf Bewusstseinsarten verbunden sind.

Obgleich das Wissen nicht Bewusstsein ist, so entsteht es doch aus dem Bewusstsein (wörtl.: verändert sich abhängig vom Bewusstsein). Weil das Bewusstsein die Grundlage bildet (wörtl.: zum Haupt gemacht wird), heisst es, dass (das Wissen) durch Veränderung der Bewusstseinsarten erlangt wird.»

Versuchen wir die obenstehenden schwierigen Zitate zusammenzufassen und zu interpretieren: die Erlangung der grossen Bodhi bedeutet in der Yogācāra-Literatur die Umwandlung der acht Bewusstseinsarten in die vier Bewusstseinsklassen, deren Wesen das göttliche Wissen ausmacht. Diese Umwandlung der acht Bewusstseinsarten geschieht auf Grund der Zerstörung der Gegenstands-Verhüllung, auf welche die allmähliche Entwicklung der bījas zum göttlichen Wissen folgt. Wenn die Gegenstands-Verhüllung gänzlich beseitigt ist, wandelt sich das Ālaya-Bewusstsein in eine Geistesart um, deren Wesen darin besteht, die Dinge klar zu erfassen, wie ein Spiegel das Bild der Dinge zurückwirft. Aus diesem Grunde wird das umgewandelte Ālaya-Bewusstsein in unserem Texte als «*die mit dem Wissen des grossen Spiegels verbundene Geistesart* (mahādarśajñānasamprayuktacittavarga)» bezeichnet. In der nichterleuchteten Welt ist

das Ālaya-Bewusstsein die Stütze und der Behälter der Individuen, der empirischen Welt und der bījas. Ebenso ist auch das umgewandelte Ālaya-Bewusstsein die Stütze und der Behälter des Buddhakörpers, der Buddhawelt und der bījas, welche frei von Leidenschaften genannt werden. Das siebente Bewusstsein oder manas ist die Ursache der Unterschiede der Lebewesen[120]. Wenn dieses Bewusstsein umgewandelt wird, wird es zu einer Geistesart, deren Eigentümlichkeit darin besteht, alle Dinge und Lebewesen als gleich anzusehen. Diese Geistesart wird zur Quelle des grossen Mitleids mit allen Lebewesen und der Aktivität der Erlösung. Sie wird als «*die mit dem Wissen der Gleichheit verbundene Geistesart* (samatājñānasamprayuktacittavarga)» bezeichnet. Das sechste Bewusstsein oder manovijñāna ist der Geist im modernen Sinne des Wortes; sein Charakteristikum ist die Wahrnehmung. Dieses Charakteristikum bleibt auch nach der Erlösung erhalten. Das umgewandelte manovijñāna erfasst die «besonderen und allgemeinen Merkmale aller Dinge ohne Widerstand». Seine Eigentümlichkeit besteht darin, «den Regen des grossen Gesetzes herabströmen zu lassen, alle Zweifel zu zerstören und zu verursachen, dass alle Lebewesen Segen empfangen». Es wird «*die mit dem untersuchenden Wissen verbundene Geistesart*» (pratyavekṣaṇajñānasamprayuktacittavarga) genannt. Obgleich die sogenannten ersten fünf Bewusstseinsarten in der Yogācāra-Literatur als Bewusstseins- und Geistesarten bezeichnet werden, so sind sie in Wirklichkeit nur die Sinnesarten vom modernen phychologischen Standpunkt. Sie haben mit dem Denken nur wenig zu tun. Ihr Wesen besteht darin, dass sie Werkzeuge der Wahrnehmungen oder der Handlungen sind. Wohl aus diesem Grunde werden sie in der Welt der Erleuchtung als eine Geistesart zusammengefasst, deren Eigentümlichkeit es ist, die «verschiedenen umgewandelten drei Arten von Handlungen zu entfalten und die zu tuenden Werke kraft des ursprünglichen Gelübdes zu vollenden». Dies ist wohl der Grund, weshalb sie als «*die mit dem Wissen um die Vollendung des zu tuenden verbundene Geistesart* (kṛtyānuṣṭhānajñānasamprayuktacittavarga) bezeichnet wird.

Besteht eine kausale Wechselbeziehung zwischen Erscheinungen und bījas in der Welt der Erleuchtung?

Wir haben oben bei der Erklärung der Verursachung der empirischen Welt und der Fortdauer von Leben und Tod der Lebewesen ausgeführt, dass diese auf der Wechselbeziehung zwischen den Erscheinungen und den bījas beruht[121]. Mit diesen bījas waren die sāsrava-bījas gemeint. Jetzt sehen wir nun, das auch die Verursachung der Person Buddhas sowie der Buddhawelt auf der Entfaltung von bījas beruht. Offenbar sind hier die den sāsrava-bījas gegenübergestellten anāsrava-bījas gemeint.

Besteht nun auch in der Welt der Erleuchtung eine kausale Wechselbeziehung zwischen Erscheinungen und bījas? Diese Frage ist nicht ohne Interesse. Wenn wir unseren Text daraufhin untersuchen, so scheinen die Vijñānavādins darauf negativ zu antworten. So finden wir folgende Stelle[122]: «Obgleich die vier Arten (wörtl.: Geschlecht — gotra) (der vier göttlichen Wissensarten) apriori existieren, so können sie doch nur durch Erweckung zur Erscheinung gebracht werden. Auf den Kausalstufen (d. h. den Stufen vor der Buddhaschaft) entfalten (wörtl.: vermehren) sie sich allmählich. (Jedoch auf den Stufen, auf welchen) die Buddhafrucht (erlangt ist, sind sie) voll (entwickelt) und wachsen weder noch nehmen sie ab bis zum Ende der Zeiten. *(Obgleich sie) aus den bījas zur Entstehung kommen, schaffen sie (doch) keine (neuen) bījas*».

Die Yogācāra-Buddhologie.

Wer das Nirvāṇa verwirklicht und die grosse Bodhi erlangt hat, ist Buddha. Vasubandhu nennt einen solchen «Erlösungs-Körper» (mokṣakāya), «der grosse Stille» (mahāmuni) oder dharmakāya[123]. Hier tritt uns nun die Buddhologie der Yogācārins entgegen. Wenn wir Abhandlungen über die Schismen in der ursprünglichen buddhistischen Gemeinde betrachten, so finden wir, dass zu den wichtigsten Ursachen der Schismen die Meinungsverschiedenheiten über die Person Buddhas und der Bodhisattvas gehörten[124], ähnlich wie es sich in den christologischen Kämpfen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte um Fragen der Person Christi handelte. Die Tendenz zur Deifizierung des historischen Buddha ist bereits in den Lehren der Mahāsaṃghikas deutlich zu spüren. Diese trafen natürlich auf den heftigen Widerstand der orthodoxen Schule, nämlich der Sthaviravādins (oder Theravādins). Diese von den früheren buddhistischen Freidenkern

[120] Cf. supra «Das siebente Bewusstsein».

[121] Cf. supra «Wechselbeziehung zwischen Erscheinungen und bījas».

[122] Vijn. sid. X (T. E. XX, 10, p. 46a, Z. 13 u. 14).

[123] Cf der letzte Vers der Triṃśikā.

[124] Cf. meine eigene Arbeit «Origin and doctrines of early Indian Buddhist schools», I A, 1—15; V, 47—49 und p. 16, Anm. 2.

ausgehende Bewegung ergreift allmählich und immer stärker das Denken der Mahāyānisten. In einem der Werke Nāgārjunas, dem Mahā-prajñāpāramitā-śāstra (Bd. 9)[125] finden wir folgende Sätze:

«Ferner:

In Buddha sind zwei Arten von Körpern. Der erste ist *der dharma-Wesen-Körper* (dharmatākāya). Der zweite ist *der von den Eltern geborene Körper.* Dieser dharma-Wesen-Körper erfüllt den ganzen (wörtl.: zehn Richtungen) Raum. (Er besitzt) unermessliche und grenzenlose Gestalt, die aufrechte Erscheinung, den unermesslichen Lichtglanz und die unermessliche Stimme. Auch die Schar der Gesetzeshörer erfüllt den Raum. (Indem er) verschiedene Körper, verschiedene Namen, verschiedene Geburtsstätten und verschiedene Mittel (der Erlösung) hervorbringt, erlöst er alle Lebewesen; immer erlöst er (sie) alle ohne (auch nur) augenblickliche zeitliche Unterbrechung. Diesen nennt man den Buddha des dharma-Wesen-Körpers. Denjenigen, der alle Lebewesen erlöst, die den Lohn aller Sünden empfangen, nennt man den Buddha des (von den Eltern) geborenen Körpers».

In diesem Zitat werden, wie wir sehen, ausdrücklich zwei Arten von Buddhas erwähnt, nämlich der Buddha des dharma-Wesen-Körpers und der Buddha des von den Eltern geborenen Körpers. Was bedeuten nun diese beiden Arten von Buddhas? Die Untersuchung des oben zitierten Werkes von Nāgārjuna führt uns zu der Ueberzeugung, dass unter der ersten Art das personifizierte Absolute oder der Buddha als Absolutes, unter der zweiten der historische Buddha zu verstehen seien. Nach Nāgārjuna soll dieser absolute Buddha «immer Licht ausstrahlen und das Gesetz lehren». Aber an anderer Stelle heisst es: «indem er verschiedene Körper, verschiedene Namen, verschiedene Geburtsstätten und verschiedene Mittel (der Erlösung) hervorbringt, erlöst er die Lebewesen». Verrät nicht dieser Satz den Buddha des Nirmāṇakāya (oder des umgewandelten Körpers) der späteren Literatur? Ich bin der Meinung, dass Nāgārjuna bereits an einen solchen Buddha dachte, da wir auch an andern Stellen des Mahāprajñāpāramitā-śāstra folgende dreimal zwei Arten von Buddhas vorfinden:

I. Bd. 10[126]:

1. der (durch) Wunder (ṛddhi) umgewandelte (nirmāṇa) Körper,
2. der von Eltern geborene Körper.

II. Bd. 34[127]:

1. der aus dem dharma-Wesen (dharmatā) geborene Körper,
2. der umgewandelte Buddha, der erschienen ist gemäss den Fähigkeiten (wörtl.: Superiorität und Inferiorität) der Lebewesen.

III. Bd. 84[128]:

1. der umgewandelte Buddha,
2. der wahre Buddha.

Wenn wir die oben dargestellten drei Einteilungen zusammenfassen, so können wir im Anschluss an Nāgārjuna drei Arten von Buddhas aufstellen, nämlich: 1. der Buddha des dharma-Wesen-Körpers, 2. des umgewandelten Körpers, 3. des geborenen Körpers.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir uns nun den geistigen Nachfolgern Nāgārjunas zuwenden und die Umwandlung und Fortentwicklung dieser seiner Idee in unserem Text betrachten. Es heisst dort[129]:

«Dieser dharmakāya besitzt drei verschiedene Merkmale. Der erste ist *svabhāvakāya* (oder der Körper von eigener Natur) Er ist der reine dharmadhātu (Urstoff) der Tathāgatas. Er ist die gemeinsame Grundlage, (von welcher) sambhoga und nirmāṇa (abhängen). Er ist getrennt von allen Merkmalen und still. Er transzendiert alle Entfaltungen (des Ausdrucks) (prapañca). Er besitzt unbegrenzte, wirkliche und ewige Attribute (guṇa). Dieser ist die allgemeine, wahre Natur aller Dinge (d. i. das Absolute). Dieser svabhāva(-kaya) wird auch *dharmakāya* genannt, weil er die Grundlage der grossen Attribute (d. h. saṃskāra- und asaṃskāra-dharmas) ist.

Der zweite ist der saṃbhogakāya (oder der Körper, der geniesst). Von diesem gibt es zwei Arten:

Der erste ist der svasaṃbhoga(-kāya) (oder der Körper, der sich selbst geniesst). Er ist der gestaltete Körper (rūpakāya), der äusserst vollkommen, rein, ewig und universell ist, der grenzenlose, wahre Attribute besitzt und der aus der von allen

[125] T. E. XX, 1, p. 58a, Z. 16—19.
[126] T. E. XX, 1, p. 66a, Z. 7.

[127] T. E. XX, 2, p. 79a, 10 u. 11.
[128] T. E. XX, 5, p. 18b, Z. 15.
[129] Vijñ. sid. X (T. E. XX, 10, p. 47a, Z. 14—17).

Tathāgatas in den drei unzähligen kalpas gesammelten Materie der unermesslichen Tugend und des Wissens entstanden ist. Er besteht still fort bis zum Ende der Zeiten: er geniesst selbst immer die grosse Freude des Gesetzes.

Der zweite ist der *parasaṃbhoga(-kāya)* (oder der Körper, der andere geniessen lässt). Er ist der feine Körper, mit dem Attribut der Reinheit, den alle Tathāgatas durch ihr Wissen um die Gleicheit (samatājñāna) zeigen. Er weilt im Lande der Reinheit. Der auf den zehn Stufen (daśabhūmi) weilenden Bodhisattvaschar zeigt er grosse Wunder (ṛddhi) und dreht das Rad des gerechten Gesetzes. Indem er das Netz der verschiedenen Zweifel auflöst, verursacht er, dass sie die Freude des Mahāyānagesetzes geniessen. Diese beiden Arten nennt man zusammen saṃbhogakāya.

Der dritte ist *nirmāṇakāya* (oder der Körper der Umwandlung). Er ist der gemäss den unzähligen Klassen (der Lebewesen) umgewandelte Körper, den alle Tathāgatas durch ihr Wissen um die Vollendung des zu Tuenden (kṛtyānuṣṭhānajñāna) zeigen. Er weilt im Lande der Reinheit und Unreinheit. Der noch nicht auf die Stufen (bhūmi) gelangten Bodhisattvaschar, den beiden Yānisten (śrāvakas und pratyekas) und den nichterleuchteten Menschen (pṛthagjana) zeigt er Wunder, lehrt sie das Gesetz entsprechend ihren Fähigkeiten und lässt sie alle Arten des Segens empfangen ».

Untersucht man das obige Zitat, so bemerkt man eine bedeutende Weiterentwicklung der Buddhologie in der Yogācāraliteratur. Der svabhāvakāya der Yogācārins entspricht ohne Zweifel dem dharmatā- oder dharmakāya Nāgārjunas. Bei Nāgārjuna sind die Ideen des Buddha des umgewandelten und des geborenen Körpers noch nicht deutlich definiert. Die Yogācārins haben diese beiden Arten unter die Kategorien des parasaṃbhogakāya und des nirmāṇakāya gebracht; parasaṃbhogakāya ist nach ihnen der zur Erlösung der auf den 10 Stufen der Vollendung weilenden Bodhisattvas erschienene Buddha, während dem nirmāṇakāya das Erlösungswerk der noch nicht auf die zehn Stufen gelangten Bodhisattvas sowie der gewöhnlichen Menschen obliegt. Indem sie diesen drei Arten von Buddhas noch eine andere, den svasambhogakāya, hinzufügten, stellten die Yogācārins im ganzen vier Arten auf. Zu den interessantesten Problemen der Yogācāra-Buddhologie, wie sie unser Text darstellt, gehört das der Beziehung der vier Arten von Buddhas zum Absoluten sowie zu den

vier Arten des göttlichen Wissens. Hierzu gibt unser Text zwei Interpretationen[130]. Nach der zweiten ist der dharmakāya die Personifizierung des Absoluten, und der svabhāvakāya das Wissen des grossen Spiegels (mahādarśajñāna). Der parasaṃbhogakāya entsteht aus dem Wissen der Gleichheit (samatājñāna) und dem untersuchenden Wissen (pratyavekṣaṇajñāna), während der nirmāṇakāya aus dem Wissen um die Vollendung des zu Tuenden entspringt (kṛtyānuṣṭhānajñāna). Auch hier finden wir wiederum eine Idee Nāgārjunas zugrunde liegend, nämlich die der Entstehung der Buddhas aus dem transzendentalen Wissen[131].

---

[130] Cf. supra « Die Ansicht der Yogācārins von der bodhi ».

[131] Cf. Mah. praj. ś. Bd. 18 (T. E. XX, 1, 113a, Z. 9—11), wo die Idee der Identität von Buddha, prajñā und nirvāṇa dargestellt ist. An der gleichen Stelle findet sich folgender Satz: « Der Buddha ist der Vater der (aller) Lebewesen. Die prajñā (das transzendentale Wissen) kann den Buddha hervorbringen. Deswegen (wörtl.: d. h.) ist sie die grosse Mutter aller Lebwesen ».

V. Abschnitt.

Schluss.

Wenden wir unsere Betrachtung jetzt der Pāli-Literatur zu, so treffen wir auf die Reihe der von Māluṅkyāputta aufgeworfenen interessanten Probleme[132].) Es befinden sich darunter die Fragen, ob die Welt ewig oder nicht ewig sei, ob der Vollendete nach dem Tode sei oder nicht sei. Māluṅkyāputta ersehnte die Lösung dieser Fragen so stark, dass er beschloss, die buddhistische Gemeinde zu verlassen, falls ihm Buddha keine positiven Antworten erteilte. Trotzdem jedoch beantwortete Buddha seine Fragen nicht positiv. Angesichts dieser Tatsache können wir nicht umhin, uns über die grosse Verschiedenheit der Lehren der Vijñānavādins von der ursprünglichen Lehre zu verwundern. Wie wir wissen, wurde auch bereits zur Zeit des Asaṅga das Mahāyāna der Nichtübereinstimmung mit den ursprünglichen Lehren beschuldigt[133]. Die historische Betrachtung der buddhistischen Literatur führt uns jedoch zu der Erkenntnis einer allmählichen gesetzmässigen Entwicklung der ursprünglichen buddhistischen Ideen. Buddha lehrte die Selbstlosigkeit des Ātman. Die Sarvāstivādins übernahmen zwar das Grundprinzip der anātman-Theorie, behaupteten jedoch die Existenz der dharmas. Nāgārjuna negierte sogar die Existenz der dharmas und stellte seine bekannte Theorie der Leerheit (śūnyatā) auf. Die Vijñānavādins endlich stellten der ihnen zu extrem erscheinenden Lehre des Nāgārjuna ihr System des individualistischen Idealismus entgegen. Demnach ist das Verhältnis der Yogācāra-Philosophie zur Philosophie Nāgārjunas durchaus klar. Ein wichtiges Problem bleibt jedoch das des Zeitpunktes der Begründung dieses individualistischen Idealismus. Die gewöhnliche Ueberlieferung hält Asaṅga und Vasubandhu für die Begründer[134].

[132] M. n. I, p. 426 ff.

[133] Vasubandhu, der ursprünglich ein Anhänger des Hīnayāna war, widerlegte das Mahāyāna mit der Begründung, dass es nicht die wahre Lehre Buddhas sei. Cf. Takakusu: The life of Vasubandhu, p. 24 f.

[134] Cf. Stcherbatskoi: Notes de Littérature Bouddhique, p. 1 ff.

Doch erscheint die Frage berechtigt, ob diese nicht Vorläufer gehabt haben, die den Boden für ihren Idealismus vorbereiteten. Am Ende eines Werkes des Asaṅga, des Mahāyāna-samparigraha-śāstra[135], finden wir folgenden Colophon: «Ich, Asaṅga, vollende die abgekürzte Interpretation des Mahāyāna-samparigraha-Abschnitts (varga) im Abhidharma-mahāyāna-sūtra». Nun erweist sich das Mahāyāna-samparigraha-śāstra als eine der am meisten systematisch aufgebauten Darstellungen der Yogācāralehren. Asaṅga bezeichnet sein Werk selbst als eine Art Kommentar eines Abschnitts des Abhidharma-mahāyāna-sūtra. Trifft dies zu, so folgt daraus, dass die Yogācāralehren bereits lange vor Asaṅga in ein System gebracht waren, oder mit anderen Worten, dass wir die Existenz einer Reihe von Vorläufern dieses Idealismus vor Asaṅga anzunehmen haben. Der Tradition zufolge wurde Asaṅga von Maitreya Bodhisattva inspiriert. Sollte diese Ueberlieferung nicht auf einen der Vorläufer der Lehre Asaṅgas hindeuten? Maitreya gehört zu den bekanntesten künftigen Buddhas; Asaṅga möchte ich jedoch für eine wirkliche historische Persönlichkeit halten, deren Name verloren ging und die von den späteren Yogācārins den Namen dieses mythologischen Buddha erhielt. Hiervon ausgehend möchte ich eine allmähliche Entwicklung der idealistischen Bewegung der Yogācārins von Nāgārjuna ab annehmen. Beweise für diese Ansicht finden sich in den im Mahāyāna-samparigraha-śāstra[136] sowie auch in unserem Texte[137] als Beweise für die

[135] T. E. XVIII, 9, p. 46, Z. 8.

[136] Die Untersuchung im zweiten Abschnitt dieses Werkes, dem vijñeyāśrayavarga (T. E. XVIII, 9, p. 30 a, Z. 10 — p. 34 a, Z. 3) ist ausserordentlich interessant. Asaṅga sucht dort zu beweisen, dass der Name des Ālaya-Bewusstseins, des fundamentalen Prinzips der Yogācāra-Philosophie, aus dem Hīnayāna-Kanon übernommen ist. Im folgenden gebe ich die Uebersetzung einiger wichtiger hierher gehöriger Stellen (T. E. XVIII, 9, p. 30 b. Z. 19 — p. 31 a, Z. 6):

«Ferner: Das Ālaya-Bewusstsein wurde bereits im Śrāvaka-yāna auf verschiedene Weise und esoterisch gelehrt. Z. B. heisst es im Ekottarāgama: «Die Lebewesen in der Welt lieben den Ālaya, wünschen den Ālaya, finden Freude an ihm und (werden) Entzücken an ihm finden.» (Dieser Satz kommt in der vorhandenen chinesischen Version nicht vor. Nach der Vijñ. śid. III soll dieser Āgama den Sarvāstivādins zugehören.) .....

Im Āgama der Mahāsaṃghikas wird dieses (das Ālaya-Bewusstsein) ebenfalls auf verschiedene Weise und esoterisch erwähnt und als «grundlegendes Bewusstsein» (mūlavijñāna) bezeichnet, gerade wie ein Baum von seiner Wurzel abhängt.

Bei den Mahīśāsakas wird dieses Ālaya-Bewusstsein gleichfalls auf

Existenz des Ālaya-Bewusstseins angeführten Zitaten aus früheren verlorenen Teilen des Kanons. Ich halte Professor Sylvain Lévi's Theorie der griechischen und iranischen Beeinflussung der Begründung des Yogācārasystems für äusserst unwahrscheinlich[138]. Vielmehr möchte ich mit Professor de la Vallée Poussin die Vijñānavādins als Nachfolger der Madhyamakas bezeichnen[139], deren idealistisches Lehrgebäude mit den Bausteinen der Literatur der früheren buddhistischen Schulen auf dem von den Madhyamakas bearbeiteten Boden errichtet wurde.

Der von uns dieser Arbeit zugrunde gelegte Text ist vielleicht der schwierigste Text der chinesischen buddhistischen Literatur überhaupt. Diese Schwierigkeit beruht hauptsächlich in der für Nyāyawerke charakteristischen Form der Darstellung[140] sowie in der ungenügenden Synthetisierung der Uebersetzung der zehn Kommentare durch Hsüan-chwang. Ich hoffe jedoch, die meisten wichtigen Probleme behandelt zu haben, wenn es mir auch nicht möglich war, den Entwicklungsgang der Yogācāra-Ideen aus der früheren buddhistischen Literatur im einzelnen darzulegen. Ich möchte der Hoffnung Ausdruck geben, dass die Gelehrten des Westens die hierzu erforderlichen schwierigen Untersuchungen aufnehmen möchten, besonders da jetzt allmählich eine Anzahl wichtiger Werke der Yogācāra-Literatur dem Westen zugänglich gemacht werden. Besonders ist das Erscheinen der vollständigen Ausgabe des Laṅkāvatārasūtra zu begrüssen, die wir der langen und mühevollen Arbeit von Professor Nanjio verdanken. Professor Sylvain Lévi bereitet die Herausgabe eines der wichtigsten Sanskritkommentare zu Vasubandhus Trimśikakārikā, nämlich des Kommentars von Sthiramati, vor. Endlich dürfte die von Professor de la Vallée Poussin unternommene Uebersetzung von Yaśomitras Kommentar zum Abhidharmakośa zum gründlicheren Verständnis unseres Textes beitragen.

---

verschiedene Weise und esoterisch erwähnt und als die «skandha, welche im Leben und im Tode fortbestehen,» bezeichnet. . . . .

So wurde also der Name «Ālaya» in Uebereinstimmung mit dem Śrāvaka-yāna festgesetzt.»

Um festzustellen, inwieweit die obige Darstellung Asaṅgas gerechtfertigt ist, wäre eine sorgfältige Untersuchung der umfangreichen buddhistischen Literatur erforderlich. Jedenfalls können wir soviel zugeben, dass sich der naive Kern der Yogācāra-Philosophie bereits in früheren Hīnayāna-Lehren vorfindet. Zu dieser Frage cf. meine Arbeit «Origin and doctrines of early Indian Buddhist schools», p. 51, Anm. 4 a. p. 65, Anm. 2.

[137] Vijñ. sid. III (T. E. XX, 10, p. 11 b, Z. 12 — p. 12 b, Z. 19).

Nach dem Beweis für die Existenz des Ālaya-Bewusstseins in den Zitaten aus den drei Mahāyāna-Sūtras (abhidharma-mahāyāna, Sandhinirmocana und Laṅk. s.) weist die Vijñ. sid. auf den sogen. esoterisch gelehrten Namen des Ālaya-Bewusstseins im Hīnayāna-Kanon hin. Nach diesem Text soll ausser den im Mah. samp. ś. zitierten drei Schulen (cf. Anm. 136) auch der Sthaviravāda einen esoterischen Namen für das Ālaya- Bewusstsein gehabt haben, der als «Existenz-Ursache-Bewusstsein» angegeben wird.

[138] Cf. Sylvain Lévy; Sūt. a. (II). Introd. p. 18; Keith; Buddhist Philosophy, p. 216—217.

[139] Cf. E. R. E. Bd. 9. p. 849 b philosophy (Buddhist).

[140] Dieser Text ist streng im Stil der indischen Logik abgefasst und ist daher ohne Kenntnis derselben nicht verständlich.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis.

Abh. k. (Chin.)
Vasubandhu: Abhidharma-kośa-śāstra. Nanjio 1267; T. E. XXIII, 9, p. 93a—10, p. 161a. 30 H. Uebs. von Hsüan-chwang (A. D. 651—654). (Das erste Kapitel dieses Werkes in der tibetischen Version wurde von Prof. Stcherbatsky i. J. 1917 in der B. B. XX herausgegeben. Das erste Kapitel von Yaśomitras Sanskritkommentar zu diesem Werk, nämlich Abhidharmakośavyākhyā, wurde von demselben Gelehrten zusammen mit Prof. S. Lévy i. J. 1918 in der B. B. XXI veröffentlicht. Prof. de la Vallée Poussin hat die vollständige Uebersetzung dieses Kommentars ins Französische unternommen.)

A. n.
Aṅguttara-nikāya. P. T. S. Ed. by Richard Morris and E. Hardy. 5 parts. 1885—1900. Indexes by Mabel Hunt and C. A. F. Rhys Davids. 1910.

Aryadeva: Śata-śāstra. Nanjio, 1188. T. E. XIX, 2, p. 37a—48b. Uebs. von Kumārajīva (A. D. 404). 2. H.
(Diese Uebersetzung wurde von Prof. G. Tucci ins Italienische übertragen. Cf. «Alle Fonti delle Religioni», Anno I, 4, Anno II, 1.)

Aṣṭ. ś.
Nāgārjuna: Aṣṭadaśa-śūnyatā-śāstra. Nanjio, 1187; T. E. XIX, 2, p. 52a—57a. 1 H. Uebs. von Paramārtha (A. D. 557—569).

B. B. = Bibliotheca Buddhica (St-Petersburg).

Beal, S.: Si-yu-ki. Buddhist records of the western world. Two Vols. London 1884.

Beckh, H.: Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin. Erste Abteilung: Kanjur (Bkah-hgyur). Berlin 1914.

Bhāvaviveka: Madhyamaka-ratna-pradīpa. Cordier (III), p. 229. bsTan-hgyr. Mdo XVIII, ff. 326b, 6—365a, 8.

Buddhapālita: Mūla-madhyamaka-vṛtti. Cordier (III), pp. 295—6. Tibetische Uebersetzung. Herausgegeben von Max Walleser. B. B. XVI. 2 H. St-Pétersbourg, 1913—14.

Candrakīrti: Madhyamakāvatāra. Traduction tibétaine publiée par L. de la Vallée Poussin (B. B. IX). St-Pétersbourg, 1912.

Childers: Pāli-English Dictionary. Fourth impression. London 1919.

Cordier
Cordier, P.: Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale. Deuxième partie, index du bsTan-hgyur (Tibétain 108—179). Troisième partie, index du bsTan-hgyur (Tibétain 180—332). Paris 1909—15.

Dahlmann, Joseph.
Buddha. Ein Kulturbild des Ostens. Berlin 1898.
Nirvāṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin 1896.

Dh.
Dhammapada. Herausgegeben von Rev. Sūriyagoda Sumangala. P. T. S. 1914.

D. r.
Dīgha-nikāya. Herausgegeben von T. W. Rhys Davids und J. E. Carpenter. P. T. S. 3 Bde. 1889—1910.

Dvād. n.
Nāgārjuna: Dvādaśa-nikāya-śāstra. Nanjio,1186; T. E. XVIII,10, p. 65b—73b. 1 H. Uebs. von Kumārajīva (A. D. 408).

E. R. E. = Hasting's Encyclopedia of Religions and Ethics.

'Fa-hsien-chwan
Die Selbstbiographie von **'Fa-hsien**. Nanjio, 1496; T. E. XXXV, 6, p. 1a—8b. 1 H. (A. D. 414).

Feer, L.: Analyse du Kandjour et du Tandjour (Annales du Musée Guimet, t. 2, p. 131 ff.) Paris, 1881.

'Fo-tsu-li'-tai-t'ung-tsai
Nien-ch'ang: 'Fo-tsu-li'-tai-t'ung-tsai. Nanjio, 1637. T. E. XXXV, 10—11, p. 65a. 36 H. A. D. 1333.

'Fo-tsu-t'ung-chi
Chī-p'an: 'Fo-tsu-t'ung-chi. Nanjio, 1661; T. E. XXXV, 8, p. 12a—9. 54 H. A. D. 1269.

Geiger, M. u. W.: Pāli dhamma. München 1921.

Grünwedel, A.: Buddhist Art in India. Tr. by A. C. Gibson, revised and enlarged by J. Burgess. London, 1901.

Hackmann, D. H.: Der Buddhismus. Tübingen 1905.

Herrmann, A.: Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 n. Chr. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Nr. 7.) Leipzig 1922.

J. P. T. S. = Journal of the Pāli Text Society.

K'ai-yüan-lu'
Chi-sheng: K'ai-yüang-ˌshī-chau-lu. Nanjio, 1485; T. E. XXXVIII, 4—5, p. 74b. 20 H. A. D. 730.

Kath. v.
Kathāvatthu. Herausgegeben von P. T. S. 1894—7. Uebs. als «Points of Controversy» von Shwe Zan Aung u. Mrs. Rhys Davids. P. T. S. London 1915.

K. E. S. = Kioto-Supplement-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka (1905—1912).

Keith, A. B.: Buddhist Philosophy in India and Ceylon. Oxford, 1923.

Laṅk. s.
Laṅkāvatāra-sūtra. Edited by Bunyiu Nanjio. Kyoto, 1923.

La Vallée Poussin, L. de: Théorie des douze causes. Gand, 1923.

Li'-tai-san-pao-chi
Fai Chang-fang: Li'-tai-san-pao-chi. Nanjio, 1504; T. E. XXXV, 6, p. 9a—105a. 15 H. A. D. 597.

Lloyd, A.: The creed of half Japan. Historical sketch of Japanese Buddhism. London, 1911.

Madhy. a.
Asaṅga: Madhyamānugama-śāstra (Kommentar zu Nāgārjuna). Nanjio, 1246; T. E. XIX, 2, p. 25 b—34 b. 2 H. Uebs. von Gautama Prajñāruci (A. D. 543).

Madhy. k.
Nāgārjuna: Mūla-madhyamaka-kārikā. Publiée par Louis de la Vallée Poussin. (B. B. IV). St-Pétersbourg, 1903—1913.

Madhy. śā. (Chin.)
Nāgārjuna: Madhyamaka-śāstra mit Piṅgalas Kommentar. Nanjio, 1179; T. E. XIX, 1, p. 23 a—57 b. 4 H. Uebs. von Kumārajīva (A. D. 409). Für die deutsche Uebersetzung cf. Walleser: Mittl. Lehre (Chin. Vers.).

Madhy. v.
Candrakīrti: Madhyamaka-vṛtti. Publiée par Louis de la Vallée Poussin. (B. B. IV). St-Pétersbourg, 1903—1913.

Mah. praj. ś.
Nāgārjuna: Mahā-prajñāpāramitā-śāstra. Nanjio, 1169; T. E. XX, 1—5. 100 H. Uebs. von Kumārajīva (A. D. 402—405).

Mah. samp.
Asaṅga: Mahāyāna-samparigraha-śāstra. Nanjio, 1247; T. E. XVIII, 9, p. 29 a—46 a. 3 H. Uebs. von Hsüan-chwang (A. D. 648—649).

Mah. v.
Mahā-vyutpatti. Herausgegeben von Minayev, rev. von Mironov, B. B. XIII. St. Petersburg 1911.

M. n.
Majjhima-nikāya. Herausgegeben von V. Trencker (Bd. I) und R. Chalmers (Bd. II—III). P. T. S. 1888—1902.

Nāgārjuna: Ga las hjigs med oder Akutobhayā zur Madhyamaka-kārikā. Cordier (III), p. 292. (bsTan-hgyur, P. E. Mdo XVII, ff. 34 a—114 a). Herausgegeben von M. Walleser. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 2. Heft.) Heidelberg, 1923. Für die Uebersetzung dieses Textes cf. Walleser: Mittl. Lehre (Tib. Vers.).

Nanjio
Nanjio, B.: A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka. London, 1883.

Oldenberg, H.: Buddha. — Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin 1881.

Oldenberg, H.: Reden des Buddha. Lehre — Verse — Erzählungen. München 1922.
Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915.

P. E. = Peking-Ausgabe des bsTan-hgyur.

P. T. S. = Pāli Text Society, London.

Rhys Davids, T. W.: Buddhism, being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha. (Non-Christian religious systems). London, 1912.

Sam. bh. n. c.
Vasumitra: Samaya-bhedo'paracana-cakra (T. E. XXIV, p. 76 a—78 a; bsTan-hgyur XC, f. 168 b, Z. 7—176 b, Z. 8). Uebs. von J. Masuda als «Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools», die sich zurzeit im Druck befindet.

S. D. S.
Mādhava Ācarya: Sarvadarśana-saṃgraha. Edited by Paṇḍita Iśwaracandra. Vidyā-sāgara (B. I.) Calcutta 1858. Tr. by E. B. Cowell and A. E. Gough. (Trübner's oriental series).

'Shu-chi
K'wei-chi: Ch'êng-wei-'shi-lun-'shu-chi. (Ein Kommentar zum Vijñaptimātra-siddhi-śāstra). K. E. S. LXXVII, 1—5, p. 432 b.

Schulemann, G.: Die Geschichte der Dalailamas. Heidelberg 1911.

Smith, V. A.: Aśoka, the Buddhist emperor of India, 2nd edition. Oxford, 1909.

Stcherbatskoi, M. Th. de: Notes de Littérature Buddhique. La littérature Yogācāra d'après Bouston. (Extrait du Muséon 1905, II). Louvain, 1905.

Stcherbatsky, Th.: The central conception of Buddhism and the meaning of the word «dharma». (Prize publication fund, Vol. VII), London, 1923.

Stcherbatsky, Th.: The soul theory of the Buddhists. (Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie). Pétersbourg, 1919.

Sūt. a. (I)
Asaṅga: Mahāyāna-sūtrālaṃkāra. Edité et traduit par Sylvain Lévi. Tome I, Texte. Paris, 1907.

Sūt. a. (II)
Asaṅga: Mahāyāna-sūtrālaṃkāra. Edité et traduit par Sylvain Lévy. Tome II, Traduction, introduction, index. Paris, 1911.

Suzuki, T.: Discourse on the awakening of faith in the Mahāyāna. Chicago, 1900.

Suzuki, D. T.: Outlines of Mahāyāna Buddhism. London, 1907.

Takakusu, J.: The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A. D. 499—569.) Translated by J. Takakusu. (Extrait du «T'oung-pao», 1904).

Takakusu, J.: A study of Paramārtha's Life of Vasubandhu; and the date of Vasubandhu. (From the «Journal of the Royal Asiatic Society», January, 1905.)

Takakusu, J.: On the Abhidharma literature of the Sarvāstivādins. (J. P. T. S. 1905.)

Tāranātha
Tāranātha: Geschichte des Buddhismus in Indien. Aus dem Tibetischen übersetzt von Anton Schiefner. St. Petersburg 1869.

T. E. = Tokio-Ausgabe des chinesischen Tripiṭaka (1880—1885).

Triṃśika (Chin.)
Vasubandhu: Vijñaptimātra-triṃśika-śāstra. Nanjio, 1215; T. E. XVIII, 9, p. 89 a—90 a. 1 H. Uebs. von Hsüan-chwang (A. D. 648).

Triṃś:bh. (Tib.)
Sthiramati: Triṃśika-bhāṣya (sum-cu-pahi bçad-pa, Cordier (III), p. 387, bsTan-hgyur (P. E.), Mdo LVIII, 170 a, 5—201 b, 8).

Vijñ. sid.
Dharmapāla und (9) andere: Vijñaptimātra-siddhi-śāstra. Nanjio, 1197; T. E. XX, 10, p. 1 a - 48 a. 10 H. Uebs. von Hsüan-chwang (A. D. 659).

Vinītadeva: Triṃśika-ṭīka. Cordier (III), p. 388. bsTan-hgyur, Mdo LXI, ff. 1—69 a, 5.

Walleser: Phil. Grdl.
Walleser, M.: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg, 1904.

Walleser: Mittl. Lehre. (Chin. Vers.)
Walleser, M.: Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna (mit Piṅgalas Kommentar). Nach der chinesischen Version übertragen. (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil.) Heidelberg 1912.
Walleser: Mittl. Lehre (Tib. Vers.)
Walleser, M.: Die Mittlere Lehre (Madhyamaka-śāstra) des Nāgārjuna. (Akutobhayā). Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg 1911.
Walleser: Die Lebenszeit des Nāgārjuna. «Zeitschrift für Buddhismus», hsgg. von W. Geiger, VI, p. 95 ff. (La data di Nāgārjuna. «Alle Fonti delle Religioni», herausgegeben von C. Formichi und G. Tucci. Anno II. Num. 2 Roma, 1922).
Winternitz: Gesch. ind. Litt. II
Winternitz, M.: Geschichte der indischen Litteratur. 2. Band. Die buddhistische Literatur und die heiligen Texte der Jainas. Leipzig 1912.
Wogihara, W.: Asaṅga's Bodhivsattvabhūmi. Leipzig 1908.
Yule: Cathay and the way thither.
Zokyo Shoin: Catalogue of Ta-jih-pên-shü-ts'ang-ching. (Catalogue of the Kyoto supplementary edition of the Chinese Tripiṭaka.)Tr. by D. Saeki. Kyoto, 1915.

Index.

Die Seiten der Anmerkungen sind durch *Kursiv-Zahlen* bezeichnet.

Abhängige Entstehung, Theorie der (dvādaśāngaḥ pratītyasamutpādaḥ), p. 10 ff., 21, 22, 33, *11*, *14*, *21*.
Abhängigkeits-Veränderung (āśraya-parāvṛtti), 47, 48.
Abhidharmakośa-śāstra, 14, 65, *10*, *14*.
Abhidharma-mahāyāna-sūtra, 63.
Abhidharma-vibhāṣā-śāstra, *10*.
abhidhātavya, *51*.
Absolutes (tathatā), 41, 43, 44, 47, 49, 51, 58.
ādāna, 29, *34*.
adhipati-pratyaya, *33*.
akliṣṭam ajñānam, *45*.
Akutobhayā, *19*.
Ālaya-Bewusstsein (ālaya-vijñāna), 28, 29, 33, 39 f., 43, 56, *29*, *39*, 88, 89.
Ālaya-Verursachungstheorie, 39, *10*.
anāsrava, 32, 48.
» -bīja, 46, 57.
anāsrava-parikalpanā, 40.
anātman, 15, 16, *8*.
anattā, *8*.
anicca, *8*.
anitya, 42, 8.
anupādisesanibbāna, 50.
anuttarā samyaksambodhi, 46.
aparikalpita-jñāna, 47.
aposteriori-bījas, 39, 46.
apratiṣṭhitanirvāṇa, 49, 53, 54.
apratihata, *46*.
apriori-bījas, 39, 46.
arbuda, *11*.
Āryadeva, *19*.
Āryāṣṭaṅga-mārgaḥ, 10.
Aśaikṣas, 50.
asakta, *46*.
asaṃskāra-(asaṃskṛta) dharmas, 59, *23*.
Asaṅga, 23, 62, *24*, *63*.
asañjñā, 27.
» svarga, 27.
Aśoka, 3.
āśraya, 54.
āśraya-parāvṛtti, 47, 48.
Aśvaghoṣa, 39, *44*.
ātmadṛṣṭi, *45*.
ātmamāna, 14.
Ātman, 14, 20, 45, *20*, *32*.
Ātman-Brahman-Theorie, 15.
Ātman-Theorien, 14 f.
Ātmanairātmya, 15, 16, 19, 22, 35, 62, *45*.
Ātmavijñapti, 26.
Attribut (guṇa), 49, 59.
Aufbewahrungs-Bewusstsein (Ālaya-vijñāna), 28, 29.
Ausbildung, Stufe der (bhāvanā-mārga), 47.
Ausübung, Stufe der hinzufügenden, 47.
avabodha, *45*.
āvaraṇa, 45, 52, *45*.
avidyā, 12, 14, 28, 33.
āyatana, 18.

Baktrien, *3*.
Bandhuśrī, *24*.
bāla, 42.
balapāramitā, *47*.
Bedeutungs-(artha)-Ausdruck, 31, *32*.
Befreiter (mokṣakāya), 48.
Befreiung, 15.

Begehrungen (tṛṣṇā), 11, 13.
Begleitumstände, geistige (caitasika), 42.
Berührung (sparśa), 11.
Bewusstsein (vijñāna), 11, 12, 26 ff., 55, *11*, *29*.
Bewusstseinsarten (6 im urspr. Buddhismus): 27, (8 in der Yogācāra-Philosophie): 27 ff., 41, 55.
Bewusstseinsklassen, die vier mit dem göttlichen Wissen verbundenen, 54 ff.
Bewusstsein, Theorie der alleinigen Existenz des (vijñāna-mātra-vāda), 26, 40 f.
bhājanaloka, 29, *34*.
bhava, 10, 14.
bhāvanā-mārga, 47.
bhāvanā-prahātavya, *32*.
Bhāvaviveka, 19, *19*.
bīja, 29 ff., 55 ff..
bodhi, 45, 53 f., *45*.
Bodhisattvabhūmi-śāstra, 25.
Brahman-Ātman, 15.
Brahman-Nirvāṇa-Theorie, 51.
Buddha, der absolute, 58.
» des dharma-Wesen-Körpers, 57, 58.
Buddha, des von den Eltern geborenen Körpers, 58.
Buddha, der historische, 57, 58.
Buddhapālita, 19, *19*.
Buddhologie Nāgārjunas, 57-59.
» der Vijñānavādins, 53, 57-61.
Burma, 5.

caitasika, 42, *32*.
Candrakīrti, 19, *18*, *51*.
Candrapāla, 38.
catvāry āryasatyāni, 9.
Ceylon, 5.
Chia-hsiang, 19.
Childers, zwei Kategorien des nirvāṇa, 50.
China, Ausbreitung des Buddhismus nach, 3 f., *4*.
chinesisch-buddhistische Literatur, 6 f., *4*, *19*.
Chinesisch-Turkestan, *4*.

Christologische Kämpfe, 57.
Citrabhāṇa, *24*.
citta, 42, *32*.
cittagocara, *51*.

Dahlmann, Joseph, 51.
dānapāramitā, 46, *47*.
darśana-mārga, 47.
» -prahātavya, *32*.
daśa-bhūmi, 47, 60.
daśa-sucaritāni, 47.
Denken (manas), 27.
Descartes, 25.
dhammā, *8*.
dhāraṇī, 55.
dharma, 18 ff., *20*.
dharmadhātu, 49, 59.
dharmakāya, 48, 57, 59, 60.
dharmanairātmya, 20 f., 25, 35, *45*.
Dharmapāla, 38, 41, *24*, *34*, *43*.
Dharmarakṣa, *4*.
dharmatā, 51, *51*.
dharmatākāya, 58, 60.
dharmavijñapti, 26.
dharma-Wesen-Körper (dharmatākāya), 58.
Dharmatrāta, 14.
dhātu, 18.
dhyānapāramitā, 46, *47*.
Dignāga, *34*.
Disziplin (śīlapāramitā), 46.
dṛṣṭi, 20.
duḥkha, *8*.
Dvādaśāngaḥ pratītya-samutpādaḥ, 10 ff.
Dvādaśa-nikāya-śāstra, 18.

Edelsteine, drei (triratna), 14.
Eindrücke der Erfahrungen (vāsanā), 29, 30, 33.
Elemente, fünf (pañcaskandha), 11.
Empfindung (vedanā), 11, 13.
Entfaltung (prapañca), 22, 59.
Ergreifen (ādāna; upādāna), 29, *29*.
Erkenntnis (prajñāpāramitā), 46.
Erkenntnis, von Leidenschaften freie (anāsrava-parikalpanā), 40.
Erkenntnis, von Leidenschaften beeinflusste (sāsrava-parikalpanā), 40.

Erkenntnisprozess, 31.
Erkenntnistätigkeit (jñāna-pravṛtti), *45*.
Erkenntnistheorie der Vijñānavādins, 39 f.
Erlangung, Stufe der, 46.
Erleuchtung (bodhi), 35, 47, 53 ff., *45*.
Erlösungstheorie der Vijñānavādins, 35, 44 ff.
Erscheinungen (samudācāra), 37.
Ewigkeit (nityatā), 48.
Existenz, drei Kategorien der, 40.
Existenz-Ursache-Bewusstsein, *64*.
» » -vāsanā, 31, *32*.
Existenzzustand (bhava), 10, 14.

'Fa-hsien, *5*.

gati, *33*.
Geburt (jāti), 10, 13.
Gedächtnis, 30, 66.
Gedanken (dṛṣṭi), 20.
» , relativer Wert der, 22, *20*.
Gegenstände (dharma), 18, 20 f.
» der Erkenntnis (jñeya viṣaya), 45.
Gegenstands-Verhüllung (jñeyāvaraṇa), 45, 48, 49, 53, 54, 55, *45*.
Geist, Theorie der alleinigen Existenz des ...es (citta-mātra-vāda), 40.
Geistesarten, die mit dem vierfachen Wissen verbundenen, 54 ff.
Geistesbewusstsein (mano-vijñāna), 27, 31, 56.
ghana, *11*.
grāhaka, 34, 46.
grāhya, 34, 46.
Griechisch-baktrisches Reich, *44*.
guṇa, 49, 59.
Guṇamati, *24*.
Güte (kuśala), 48.

Handelsstrassen, zentralasiatische, 3, 4.
hetu-pariṇāma, 34, *34*.
hetu-pratyaya, *32*.
hetutā, 38.
Hīnayāna, 24, 52, *62*, *64*.
Hsüan-chwang, 25, 64, *24*.
Hume, 25.

Identität von Brahman und Ātman, 15.
Illusionstheorie, der Vijñānavādins, 35, 36, 40 f.
Individualitätsglauben (satkāyadṛṣṭi), *45*.
indriyakāya, 39.

Japan, 5.
jarā-maraṇa, 10, 13.
jāti, 10, 13.
Java, 5.
Jinaputra, *24*.
Jñānacandra, *24*.
jñān' ālambana, 34.
jñey'ālambana, 34.
jñānapāramitā, *47*.
jñānapravṛtti, *45*.
jñeyāvaraṇa, 45, 48, 49, 53, 54, 55, *45*.
jñeya-viṣaya, 45.

kalala, *11*.
Karman-(Theorie), 14, 30, 35, 36.
Kāśyapa-mātaṅga, *4*.
kāya, *8*.
khapuṣpa, 42.
Khotan, *4*.
kleśa, 13, *45*.
kleśāvaraṇa, 45, 47, 49, 52, *45*.
Konfucius, 51.
Korea, 5.
Kosmologie, buddhistische, 33.
kṛtyānuṣṭhānajñānasamprayuktacitta-varga, 55, 56.
kṣānti, 46.
kṣāntipāramitā, 46, *47*.
kuśala, 48

Laṅkāvatāra-sūtra, 25, 38, 65, *65*.
laukikāgra-dharma, 47.
laukikasatya, 26.
La Vallée Poussin, L. de, 42, 64, 65, *11*, *19*.
Leerheit, Theorie der (śūnyavāda), 17 ff., 62, *20*.
Leiden (duḥkha), 8, *8*.
» , Befreiung vom, 9.
Leidenschaft (kleśa), 13.
Leidenschafts-Verhüllung (kleśāvaraṇa), 45, 47, 52, *45*.

Lévi, Sylvain, 24, 64, 65, *24*.
Lo'-yang, *4*.

Madhyamaka, 18 ff., 52, 64, *24*.
» -kārikā, 18, 19.
Madhyamakāvatāra, *19*.
Madhyamaka-vṛtti, *19*.
mahādarśajñāna, 61.
mahādarśajñānasamprayuktacittavarga 54, 55.
mahāmuni, 48, 57.
Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra, 18, 58.
Mahāsaṃghikas, 57, *63*.
Mahāyāna, 18, 24, 33, 44, 58, 59, 62, *62*, *64*.
Mahāyāna-samparigraha-śāstra, 25, 27, 31, 63.
Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra, 43.
Mahīśāsakas, 23, *63*.
Maitreya Bodhisattva, 63.
Mālunkyāputta, 62.
manas, 27, 56.
mano-vijñāna, 27, 31, 56.
māyā, 42.
Meditation (dhyānapāramitā), 46.
» , vier Arten (catvāri smṛtyupasthānāni), *8*.
Merkmale, drei (tīṇi lakkhaṇāni), *8*.
Milinda, *3*.
Mission, buddhistische, *31*.
mokṣa, *45*.
» -kāya, 48, 57.
Mūlasvabhāvaśuddha-nirvāṇa, *49*, 52.
mūla-vijñāna, *63*.
murdhāna, *47*.
Mut (vīryapāramitā), 46.

Nachsicht (kṣāntipāramitā), 46.
Nāgārjuna, 10, 18 ff., 51, 52, 58, 59, 61, 74.
Nāgasena, *3*.
nalakalāpa, *37*.
Name-Gestalt (nāma-rūpa), 11, 33, *11*.
Name-Wort-vāsanās, 31, *32*.
Nanda, 38, *24*, *34*.
Nanjio, 65.
Negativismus (des Nāgārjuna-śūnyavāda), 22.

Nicht-Denken (asañjñā), 27.
Nichtexistenz der Seele, 15 f., 19.
Nicht-Wissen (avidyā), 3 f., 21, 28, *33*.
nidāna, 18, 21.
Nihilismus (śūnyavāda), 22.
nirmāṇakāya, 58, 59, 60.
nirodha, 27.
nirupādhiśeṣanirvāṇa, 49, 52.
Nirvāṇa, 9, 18, 22, 44, 45, 48-53, *45*, *51*, *61*.
niṣyanda, *34*.
nitya, 48.
Nyāya, 64, *64*.

Objekt (jñey'ālambana), 25, 34.
Objekte, geistige (vijñeya), 27.
Objekt-(viṣaya)-Vorstellung, 31, *32*.
Oldenberg, H., 50, 51.

Pāli-Buddhismus, 6, 7, 50, 51, 62, *8*, *11*.
Pamir, 5, *4*.
pañca-skandha, 11.
parasaṃbhoga-kāya, 60.
pāramitā, 46, *47*.
paratantra, 41, 42, *41*.
parikalpanā, 32, 54.
parikalpita, 40, 42, *41*.
parīkṣā, 19.
pariniṣpanna, 41, 42.
peśī, *11*.
Pfad des Erblickens (darśanamārga), *47*.
Pfad, der achtfache edle (āryāṣṭaṅgamārgaḥ), 10.
phala-pariṇāma, 35, *34*.
phalatā, 38.
physische Welt (bhājana-loka), 29, *34*.
Piṅgala, 18, 19, *19*.
prajñā, 49, *61*.
prajñāpāramitā, 46, *47*.
pramāṇa, 34.
prameya, 34.
praṇidhāna-pāramitā, *47*.
prapañca, 22, 59.
praśākhā, *11*.
pratibandha, *45*.
pratītya-samutpāda, 10 ff., 21, 22, *33*, *11*.

Pratyavekṣaṇa-jñāna, 54, 56.
pratyavekṣaṇajñānasamprayukta-cittavarga, 54, 56.
Pratyeka, 50, 60.
pravṛtti-vijñāna, 41.
pṛthagjana, 60.
Pseudo-Ātman (ātmavijñapti), 26.
Pseudo-Dharma (dharmavijñapti), 26.
pudgala, 20, *20*.
pudgalanairātmya, 19, 22, *45*.

rāga, *45*.
ṛddhi, 59.
Resultat (phalatā), 38.
Rohrbündel (nalakalāpa), Gleichnis vom, 37, *37*.
Ruhe (śānti), 49.
rūpa, 54.
rūpakāya, 59.

ṣaḍāyatana, 11, 12.
sahaja, 31.
samādhi, 55.
samatājñāna, 60, 61.
samatājñānasamprayukta-cittavarga, 54, 56.
śamatha, *8*.
sambhogakāya, 59.
Samen (bīja), 28 ff.
saṃsāra, 50.
saṃskāra (saṃskṛta) — (dharma), 8, 12, 20, 21, 59, *8*, *23*, *32*.
samudācāra, 37.
Sandhinirmocana, *64*.
saṅkhārā, *8*.
Sāṅkhya, 15.
santāna, *32*.
śānti, 49.
sarvajñatva, *45*.
Sarvāstivāda, 24, 33, 62, *10*, *18*, *63*.
sāsrava, 32, 55, *8*.
» -bīja, 45, 57.
» -kuśala, *33*.
sāsrava-parikalpanā, 40.
satkāyadṛṣṭi, *45*.
Sautrāntikas, 13, 14, 24.
savupādisesanibbāna, 50.
Schismen in der buddh. Gemeinde, 17, 57.

Scholastik, buddhistische, 17, 18.
Schopenhauer, 13.
Schulen, buddhistische, 6, 17.
Sechssinnesorgan, 11, 12.
Seelenglaube, 14 f., *15*.
Seelenwanderungsglaube, 12, 14, 16, 32, 55.
Selbst (Ātman), Zuneigung zum, 14.
Selbstbewusstsein (= manas), 27, 31, 55.
Selbstsucht (atmamāna), 14.
Selbstzuneigungs-(ātmābhiniveśa)-vāsanā, 31, *32*.
śīlapāramitā, 46, *47*.
Sinnesobjekt, 12.
Sinnesorgane, 11, 12, 29, 33.
Sinneswahrnehmung, 12.
skandha, 18, *64*.
smṛtyupasthānāni, catvāri, *8*.
Soheit (tathatā), 41 f., 44, 47, 49, 50, 51.
Sopadhiśeṣanirvāṇa, 49, 50, 52.
sparśa, 11.
śrāvaka, 59, 60.
» -yāna, *63*.
Sthaviravādins, 57, *64*.
Sthiramati, 24, *34*, *41*, *45*.
Stütze (āśraya), 54.
Subjekt (jñān'ālambana), 25, 35.
Substanz (svabhāva), 42.
śuddha-dharmadhātu, 48.
Śuddhacandra, *24*.
Südseeinseln, 5.
sukha, 48.
Sumatra, 5.
śūnya, *20*.
śūnyavāda, 17 ff., 62, *20*.
Sūtrālaṅkāra, 25, 38.
svabhāva, 20.
svabhāvakāya, 59, 60.
svasaṃbhogakāya, 59, 60.

T'ai-tsu, *6*.
Taten (saṃskāra), 12, 20, 21, 32.
Taten, von Leidenschaft freie (anāsrava, 32.
Taten, an denen Leidenschaften beteiligt sind (sāsrava), 32.
Tathāgata, 60.

tathatā, 41, 42, 44, 47, 49, 50, 51.
Täuschungen, die zweifachen (āvaraṇa), 40, 42, 44, 45, 52.
Theravādins, 57, *11*.
Tibet 5.
tibetisch-buddhistische Literatur, 6f.
Tripiṭaka, 6, *6*.
triratna, 14.
trisvabhāva, 40, *40*.
tṛṣṇā, 11, 13.

Umwandlung, kausale (hetu-pariṇāma), 34.
Umwandlung, Frucht- (phala-pariṇāma), 35.
Unterscheidung, 13, 26.
unterschwelliges Bewusstsein, 28, 31.
upādāna, 11, 29, *11*, *29*, *34*.
upasthāna, 29, *29*, *34*.
Ursache (hetutā), 38.
upāya-pāramitā, *47*.
uṣmagata, 47.

Vaibhāṣika, *13*.
vartikā, *37*.
vāsakavijñāna, *37*.
vāsanā, 29f., *29* f.
» , Einteilung der, 30, *37* f.
Vasubandhu, 14, 24f., 62, *10*, *13*, *23*, *43*, *62*.
vedanā, 11, 13.
Vedānta, 15, 16.
Verfolgen (upādāna), 11, *11*.
Vernichtung (nirodha), 27.
Verursachungstheorie der Welt und des Lebens, 33, 39.
Vierfaches Wissen, die mit dem — verbundenen Geistesarten, 54.
vijñāna, 11, 12, *11*.
Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra, 26, 31.
vikalpana, 80.
Vinītadeva, 25.
Vipāka (Bewusstsein), 33, *33*, *34*.
vīryapāramitā, 46, *47*.
Viśeṣamitra, *24*.
Vollkommenheit (pariniṣpanna), 42.
Vorbereitungsstufe, 46.

Wesenlosigkeit des Selbst (Ātma-, pudgalanairātmya), 15, 16, 19, 62, *45*.
Wesenlosigkeit der Gegenstände (dharmanairātmya), 19, 21, 25, *45*.
Wille, 13.
Wahrheiten, die vier edlen (catvāry āryasatyāni), 9.
Wohltätige Gaben (dānapāramitā), 46.
Wohnort (upasthāna), 29, *29*.
Wunder (ṛddhi), 59, 60.
Wut (rāga), *45*.
Wu-ti, *4*.

Yarkand, *4*.
Yaśomitra, 65.
Yogācārabhūmi-śāstra, 38, 44.
Yüe'-chi, *4*.

Zerfall und Tod (jarā-maraṇa), 10, 13.
Zuneigung zum Selbst, 14.